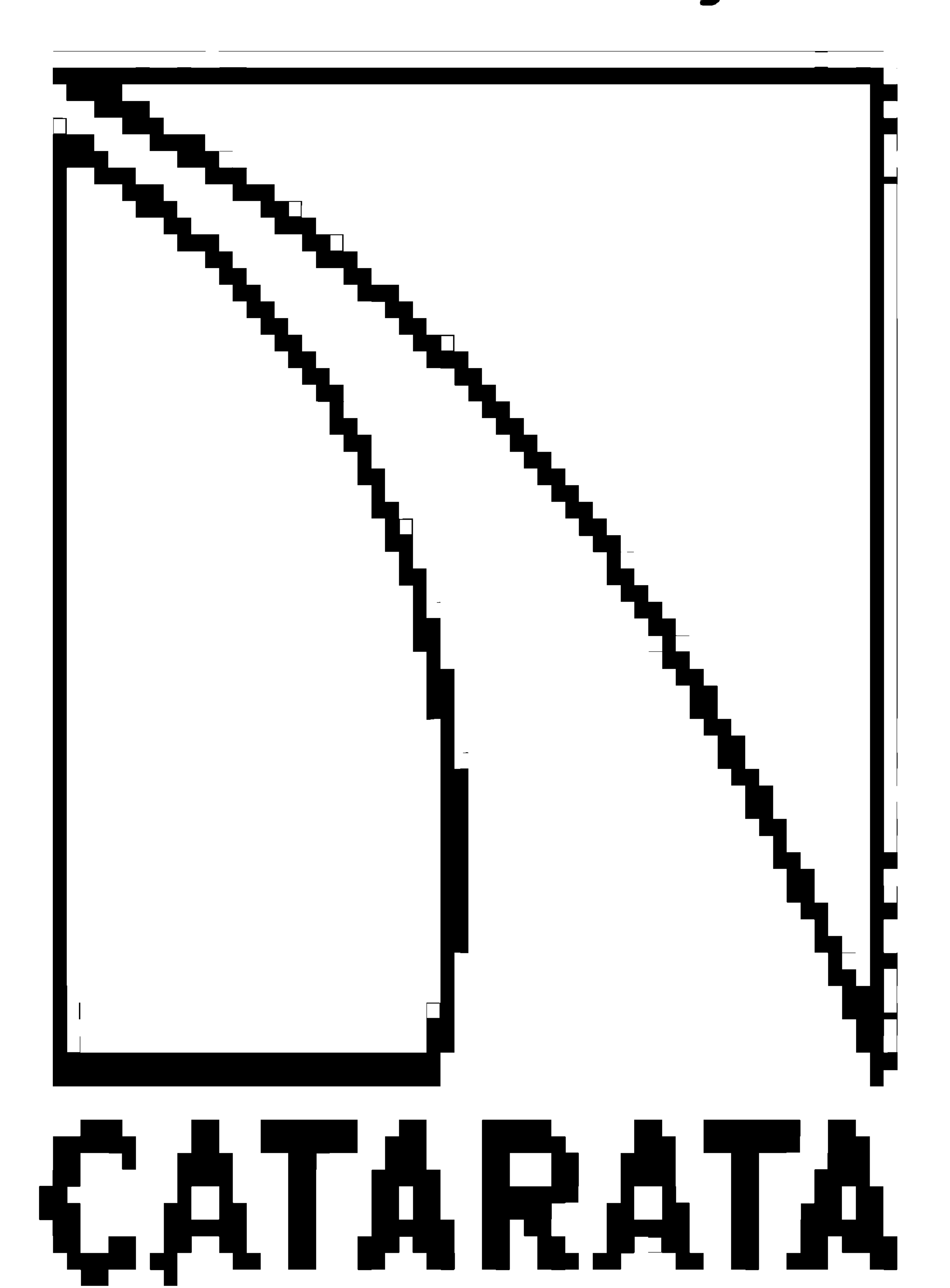
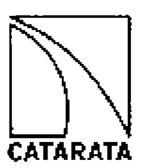
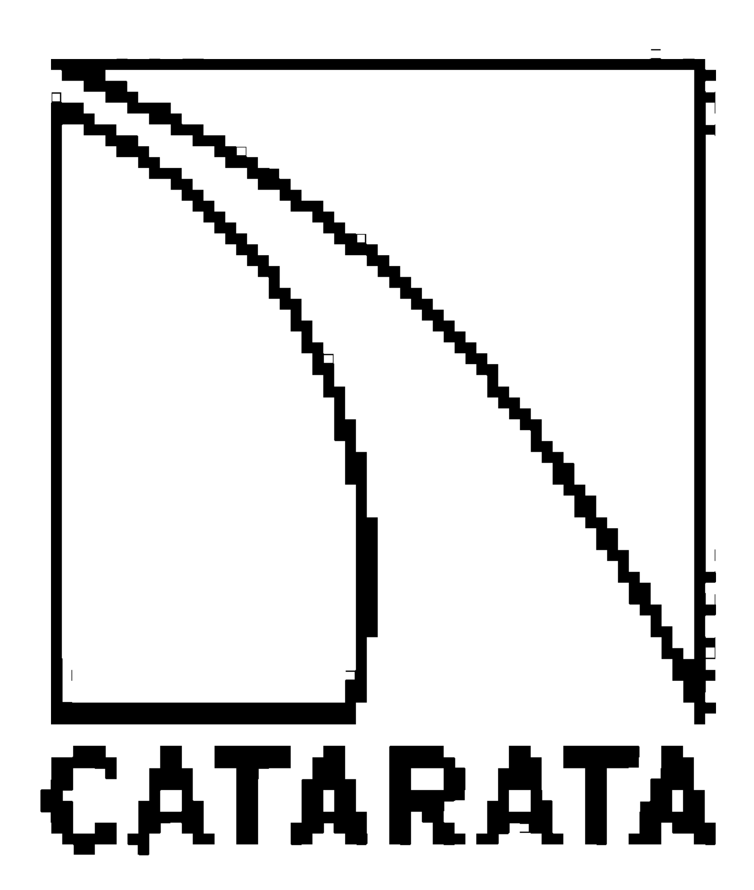

CATARATA


CATARATA


CATARATA

Miguel Abensour
(1939-2017)

Filósofo y editor, profesor emérito de filosofía política en la Universidad París VII-Denis Diderot y antiguo presidente del Collège International de Philosophie. Dirigió la prestigiosa colección "Critique de la politique" en la editorial Payot-Rivages, que contribuyó a la divulgación del pensamiento de la Escuela de Frankfurt en Francia. Su teoría política, como atestigua su extensa obra, está centrada las nociones de utopía, heroísmo y democracia.

Miguel Abensour

La democracia contra el Estado

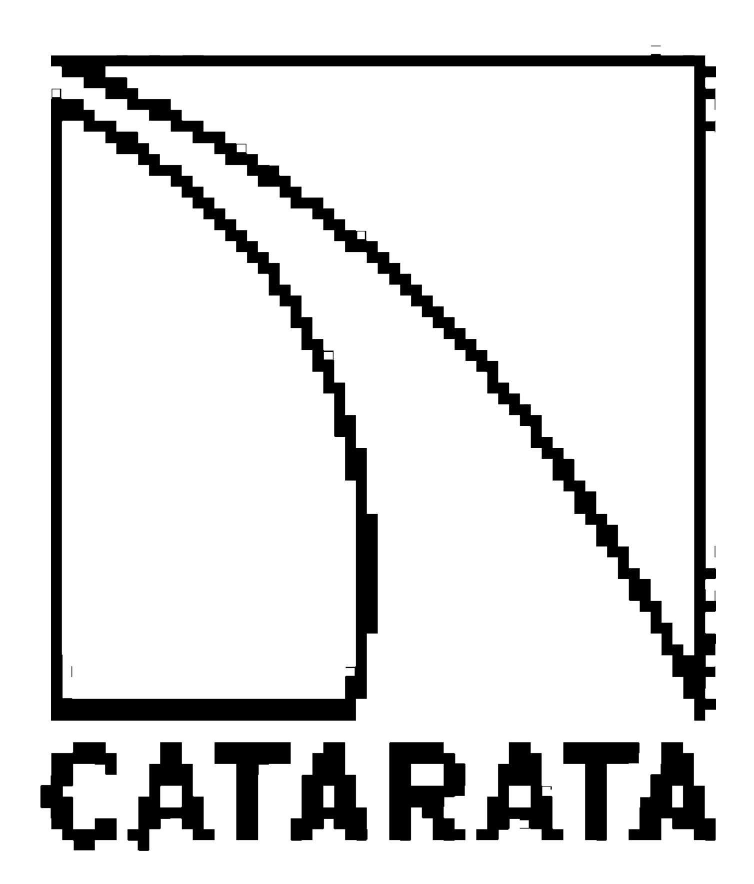
Marx y el momento maquiaveliano

seguido de

'Democracia salvaje' y 'principio de anarquía'

Introducccción de José Luis Villacañas

Traducción de Jordi Riba


CATARATA

ganz1912

diseño de cubierta: estudio Joaquín Gallego

Traducción de Jordi Riba MIRAlles

Introducción de José Luis Villacañas Berlanga

TÍTULO ORIGINAL: La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélian

Fuencarral, 70
28004 Madrid
Tel. 91 532 20 77
Fax. 91 532 43 34
www.catarata.org

La democracia contra el Estado.
Marx y el momento maquiaveliano

ISBN: 978-84-9097-348-6
E-ISBN: 978-84-9097-406-3
DEPÓSITO LEGAL: M-25.765-2017
IBIC: HPS

nuevos y que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

INTRODUCCIÓN

Abensour o el combate perenne por la democracia

José Luis Villacañas

I

Miguel Abensour no podrá tener este libro en sus manos. Nos dejó en la primavera pasada, cuando con algunos amigos, como Scheherezade Pinilla y Patrice Vermeren, preparábamos una nueva visita a España. Ya nos había dicho que no se encontraba del todo bien y que en caso de viajar debería hacerlo acompañado. Deseaba volver a Madrid porque sabía que sería la última vez. Quería despedirse de sus amigos madrileños. Yo no era uno de ellos. Estuve con él en dos ocasiones intensas. Una vez en Murcia, donde le hicimos un pequeño homenaje, por el año en que Pinilla y Jordi Riba —sin duda los mejores conocedores españoles de su obra— editaban su libro Para una filosofía política crítica, en Anthropos. Otra vez en Madrid, hace un par de años, donde le dedicamos un seminario, fruto del cual resultó el colectivo La utopía de los libros, que editamos Pinilla y yo, aunque ella, que era en verdad su amiga, fue el alma de ese encuentro. Desde aquel año de Murcia, tuve la impresión de que Abensour era un filósofo de la estirpe de Spinoza. Discreto, sereno, pero perseverante y radical. Entregado a su propio camino, a la maduración constante de sus puntos de vista, Abensour estaba firmemente apegado a una óptica y, a diferencia de su trato minimalista,

cortés y sutil, era inamovible en sus valoraciones y desplegó una mirada implacable sobre la tradición política occidental. Y lo hizo al servicio de un concepto de democracia que no pudiera desprenderse de su utopía emancipadora, que persiguiera la servidumbre voluntaria hasta el último rincón del alma en que encuentra refugio. En este sentido constituye un pensador todavía marcado por la gran tarea de garantizar la libertad tras la época de la compacidad. Sus pares aquí son Castoriadis, Clastres y Lefort, con los que trabajó y cooperó.

A pesar de ser conocido y reconocido, Abensour nunca estuvo de moda. Sin embargo, el número de trabajos que se le han dedicado, ya es importante. En nuestro idioma, además de los ensayos reunidos en La utopía de los libros, ha merecido algunos artículos de Juan Pablo Yáñez o de Lucas G. Martín, que inciden en la cuestión de la utopía y la crítica; o el trabajo de Borja Castro sobre la interpretación que Abensour hace del Lévinas político, en la Revista de Filosofía de la Universidad de Chile, publicado en el año 2014. En Chile también, Claudia Rodríguez y Patrice Vermeren le dedicaron un colectivo sobre Crítica, utopía y política. Lecturas de Miguel Abensour, en ese mismo año. Alguna traducción más en la Javeriana de Bogotá y cómo no, la intervención del genial Horacio González en el colectivo Critique de la politique, editado en París en 2006. Por su parte, Minerva, la revista del Círculo de Bellas Artes de Madrid, realizó una entrevista con él en el año 2010, también sobre el mismo tema, "Utopía y emancipación". En los ámbitos anglófonos brillan sobre todo los trabajos de Christine Nadir sobre "Educating Desire" en la obra de Abensour, editado en Utopian Studies, y los ensayos sobre "Conceptualising Democracy" de Roland Axtmann, del año 2013, el de Paul Mazzocchi sobre "The Dialectics of Democracy and Utopia at a Standstill", de 2015, o el de Kevin B. Anderson sobre

"Democracy against the State: Marx and the Machiavellian Moment", de 2011. Nadie diría de Abensour, sin embargo, que ha inspirado los movimientos contestatarios actuales. Nunca tuvo el gesto perfilado de activista de Rancière, ni se enroló en la confusa moda del comunitarismo impolítico como Nancy. Podemos decir que, aunque en sus aspiraciones alienta una defensa del igualitarismo cercana al principio anárquico, nunca ha dejado de considerar sus mediaciones democráticas y republicanas. Abensour no es un hombre de atajos. Sus escritos no han tenido la circulación masiva ni se ha convertido en una cita obligada en el presente. Curiosamente, sus traducciones latinoamericanas no son ingentes. Y a pesar de todo, Ramon A. Feenstra y Simon Tormey en su ensayo sobre Reinventing the political party in Spain: the case of 15M and the Spanish mobilisations, de 2015, ven en Abensour uno de los referentes del reciente activismo español.

Como he dicho, Abensour no ha sido sensible a esa moda de aplicar la diferencia ontológica a la política, que distrae a buena parte de nuestro público filosófico. No es cercano a Heidegger, pues con demasiada evidencia histórica se puede comprobar que él no siempre fue ese pensador contrario a la compacidad en el que luego Schurmann —que sin duda inspira a Abensour —, lo quiso convertir. No toda hostilidad al Gestellt capitalista está inmune a la comprensión compacta del pensar. Solo el pensamiento de la democracia lo está de verdad y nadie puede creer que Heidegger sea un héroe de la democracia. Sin embargo, y a pesar de prestarle atención al autor de Ser y Tiempo —disponemos de esa edición de Tres textos sobre Heidegger que hizo Metales Pesados en 2006, con los trabajos adicionales de Derrida y de Lévinas—, Abensour ha partido de Hannah Arendt y de la dificultad de mantener unidas la filosofía y la política. Por eso pudo epilogar un libro con este

rótulo, que en sí mismo es un desafío: Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. No el mito nazi, como quería Nancy. Hay filosofía en el hitlerismo, porque también la filosofía alberga peligros de compacidad. Nadie que desee aproximarse el pensamiento de Abensour debe olvidar su lectura a partir de Arendt del mito de la caverna platónica. Entonces recordará que, aunque el filósofo pueda emanciparse al final de sus cadenas —aunque a decir verdad nunca se sabe cómo—, siempre volverá para dar a los encadenados la genuina interpretación de las sombras de la caverna, no a destruir su espacio, sin duda también atravesado por la arquitectura de la compacidad. Con ese mito en la mano se puede inspirar el discurso de Heidegger del año 1933, pero no un pensamiento de la democracia. Por supuesto, fue Arendt siempre la inspiradora, y también fue el hilo conductor que llevaba a Walter Benjamin. Abensour siempre se mantuvo fiel al gesto del autor de El libro de los Pasajes: bucear en las aguas de la tradición para devolvernos las perlas del pasado, en el caso de Abensour de una tradición democrática radical y republicana, siempre insegura, siempre interrumpida. No los filósofos de esa tradición, en caso de que los haya, sino los héroes, los actores de la misma y ante todo Saint-Just, de cuyas obras completas para Gallimard fue uno de los responsables y a quien celebró en uno de sus mejores trabajos —La philosophie politique de Saint-Just— como el gran héroe de la Revolución francesa.

Una tradición esta de la heroicidad política republicana y democrática, en todo caso subterránea (por no hablar de su presencia en las tierras hispanas, escondida en los estratos prehistóricos de nuestra conciencia), que requiere bucear en las profundidades para descubrir autores como Pierre Leroux, el llamado "Rousseau del siglo XIX", el verdadero inspirador de Proudhon, de Blanqui, de Heine, de Durkheim, el genial

inventor del término socialismo para Marx, el que supo ampliar el radio de acción de la batalla emancipadora hasta interpelar a las mujeres. Abensour, ocupado siempre en esta tarea, tampoco es un autor fácil. "Excavating Abensour", así ha titulado Mazzocchi su trabajo sobre nuestro autor. Y en realidad, ese esfuerzo de excavación es el que requiere su lectura. Abensour jamás ha cedido ante el hecho de que lo verdaderamente radical es el pensamiento, no la consigna. Y por eso he citado que él es de la estirpe de Spinoza. Que una ética tenga que pasar por el esfuerzo del pensar es el modelo de una política que no quiera sucumbir a las ilusiones de la primera de las violencias, la que se niega a ser precisa. A esa tarea entregó Abensour la vida y ahora podemos ver la coherencia inflexible de su trayectoria de la que este libro es una pieza fundamental.

II

En esta constelación de problemas, de tiempos y de miradas, expresión de una fidelidad a la vieja aspiración de leer bien a Marx, aunque ya completamente lejos del marco althusseriano, debemos colocar este libro, La democracia contra el Estado. Tras su título ya vemos que se esconde aquel otro de Pierre Clastres, La sociedad contra el Estado. En cierto modo, lo que había en juego era mantener el recuerdo de la tensión que anidaba en la vieja fórmula republicana, societas civilis sive res publica. Este "sive", como expliqué en otro sitio hace años, podía implicar muchos matices, desde la alteridad radical hasta la cooperación, pero jamás era una ecuación, una identidad. En todo caso, lo que en esa fórmula se nos describe es el dualismo

básico que atraviesa el régimen de división de poderes moderno y que es el mejor y único baluarte contra la compacidad. Eso nos caracteriza como modernos. Este libro, que confiesa que es una "reflexión sobre el destino de la democracia en la modernidad", en realidad debería mostrar que las patologías de la modernidad solo surgen del olvido de su complejidad interna. Y una de esas complejidades es que siempre ha existido una exterioridad al Estado, una que debe ser mantenida, recordada, animada en su exigencia normativa, justo si el Estado ha de mantener su función. Esa exterioridad se llama sociedad con Clastres o se llama democracia con Abensour, pero en el fondo son las dos cosas, y siempre están ahí. Reducir la sociedad y la democracia al Estado no solo es destruir la democracia, es destruir también el Estado. Quizá esta sea la paradójica y peligrosa lección que nos está ofreciendo el proceso catalán.

Para eso, es completamente necesario evitar la presión del Estado para moderar la democracia, para reducirla "al estatuto de marco político infranqueable", con el argumento de que entenderla de otro modo sería iluso o pernicioso. Pero eso es tan necesario como evitar que la democracia se puede instalar en el principio del Estado mismo, algo que por imposible solo puede tener una realidad propagandística, ideológica. El dispositivo moderno es la división de poderes y cuando hablamos de democracia contra el Estado no aspiramos a una democracia estatal o a un Estado democrático. Aspiramos a que el contra se mantenga en la plenitud de sus contraposiciones, como ese "sive" que enlaza/divide, que enlaza por medio de la división a la sociedad civil con el Estado. Así que debemos alcanzar el modo de evitar la destrucción de ese "contra", de ese "sive", pues con él preservamos un exceso de normatividad que es un elemento fundamental del Estado y del

que él justo por eso no puede gozar. De otro modo, el Estado de derecho queda reducido a legalidad, con lo que su muerte está consumada.

Si no colocamos la democracia por fuera del Estado, llevaríamos a este a la forclusión, a la eliminación de la democracia y de la sociedad del inconsciente del Estado, la clave de la psicosis del sistema político, el origen de la compacidad, el delirio que ignora aquello que desde fuera constituye al sujeto Estado. Esa forclusión de la sociedad y de la democracia por parte del Estado implica su sustitución alucinatoria por la estadística, la economía, todo aquello que un autor olvidado de la España de los años 1960 —Ignacio Fernández de Castro— llamó "la demagogia de los hechos" y que hoy vemos proliferar. Eso es literalmente el franquismo y el gobierno Rajoy. También se puede sustituir por el discurso directamente alucinatorio de "Hacer de nuevo grande" a un país y cosas por el estilo. Así que no hay opción y Abensour tiene el mérito de colocar la verdadera alternativa: o democracia contra el Estado, o ya el Estado se encargará de dirigirse contra la democracia. Este es el sentido de la figura de Trump y por eso desde 1933 no hemos estado tan cerca de una nueva compacidad, de una anulación de la democracia y de la sociedad desde el Estado. La diferencia es que ahora se nos ofrece el delirio del individualismo, sustitutivo de la comunidad sin fisuras del movimiento racial nazi.

Por supuesto que la lucha de la democracia contra el Estado no tiene como finalidad reunificar la dualidad, llevar la democracia al seno del Estado, o destruir el Estado en ese oxímoron que fue la dictadura del proletariado. Por eso Abensour, para fundamentar su propuesta, tiene que ir al Marx de 1843 y a esa tesis tan reveladora de que "la democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones", un pasaje que

Abensour nos recuerda a menudo. No estoy seguro de argumentar completamente a favor de las tesis de Abensour ni de Marx, ni tampoco deseo conceder a sus planteamientos un carácter de definitivos que el propio Abensour no les dio. Solo deseo llamar la atención sobre la riqueza de los puntos de vista de esta propuesta, la de la democracia insurgente, en una situación en la que se hace ineludible debatirla. Mi punto de partida acerca de la modernidad es diferente del de Abensour y de ahí se derivan consecuencias importantes. Ante todo, no deseo extraer la consecuencia de Marx de que solo hay democracia cuando desaparezca el Estado político, una tesis respecto de la cual Abensour se muestra dubitativo. No estoy a favor de la interpretación escatológica de la utopía, de esos impulsos para que deje de ser utopía y se encarne definitivamente. En realidad, no estoy a favor de que se resuelva la tensión. Y creo que en el fondo Abensour tampoco lo está, como se verá al leer este libro. Esa lucha continua, agotadora, es el verdadero no-lugar de la utopía, nos ha dicho Miguel Abensour citando a Gustav Landauer, aquel que murió en los mismos días que Rosa Luxemburgo. Es verdad que Abensour asume a veces el pensamiento y el modelo de Clastres sobre comunidades antiestatales, como si estuvieran dotadas de la aspiración a no disponer de Estado; pero como sugerí en mi crítica en La utopía de los libros, no es seguro proyectar sobre el dispositivo de división de poderes de la modernidad los argumentos de sociedades arcaicas de Clastres, diseñadas bajo esquemas de guerra ritual destinada a protegerse tanto de la disolución de un grupo en la comunidad rival, como a defenderse de los héroes que forja esa misma guerra.

En todo caso, en mi opinión, el Estado no es el Uno. El Uno, que con razón teme Abensour, es tanto el Estado que ha

destruido la sociedad, como la sociedad que destruido el Estado. Ambas son formas de la compacidad, y el hecho de que el totalitarismo clásico tenga la primera faz no debe hacernos insensibles a la segunda versión, que quizá sea la del futuro. El Uno es tanto el régimen soviético, como esa aspiración neoconservadora de dejar al Estado reducido a fuerza militar privatizada. Parece claro, desde luego, que si la democracia y la sociedad civil pierden el símbolo estatal, también la sociedad forcluye algo de aquello que la constituye en su imaginario de igualdad y puede caer en patologías delirantes como el individualismo darwinista, una regresión al jefe de horda. Así que por las notas que voy construyendo espero mostrar que en, con y por esa tensión que el libro de Abensour identifica se debe construir un pensamiento político adecuado. Pues si la democracia, como utopía social de disminuir tanto como sea posible la dominación del ser humano por el ser humano, no se autoafirma como principio al margen del Estado, ¿quién defenderá la democracia cuando el Estado mínimo y neoliberal la ataque, la minimice, la considere realizada y prescindible, algo que ya vemos que comienza a configurarse cuando apreciamos que el nuevo capitalismo no necesita de la democracia? Pero si la democracia no se dota de Estado, si rehúye de ese símbolo, ¿quién la defenderá cuando elementos internos de la sociedad bien posicionados ataquen a la democracia? Ese síndrome compacto es el que es preciso neutralizar mediante una adecuada relación entre democracia y Estado, siempre desde luego a la contra, en un conflicto constructivo básico de exterioridades, no en un antagonismo interno al Estado.

No. El Estado y la sociedad civil deben mantenerse externos el uno a la otra como requisito del dispositivo de poder moderno porque, en tanto que esferas propias, ambas incluyen

elementos que van contra la democracia como utopía de no-dominación. Ni uno ni otra están al margen de tensiones que pueden favorecer tanto como obstaculizar la dominación. Por ello un régimen de auténtica confrontación/cooperación entre ellas, como en el fondo, y más allá de las apariencias, propone la tesis de la democracia insurgente, exige luchar teóricamente a favor de formas de cierta comprensión de la sociedad civil electivamente afines a ciertas formas de Estado. De la misma manera que tenemos que preguntarnos ¿qué sujeto para qué democracia?, debemos preguntarnos ¿qué sociedad para qué Estado? Es preciso buscar las afinidades electivas entre ellos y eso lo que hace valioso el argumento de Abensour cuando lleva a contextualizar el Estado político monárquico contra el que luchaba Marx (y que nada tiene que ver con el Estado como fuente de innovación consciente de su temporalidad abierta), tanto como lleva a sobrepasar el contexto del sentido hegeliano de sociedad civil como mera articulación de la vida económica del pueblo. La comprensión de la sociedad civil como una dimensión meramente estructuradora de la vida económica, que en el fondo es la que Hegel legó a Marx, no permite que la mediación entre la sociedad y el Estado sea la democracia. Esa fue la consecuencia que extrajo Hegel en su Estado de necesidad corporativo y contra la que Marx luchó toda la vida sin acabar de superarla.

Creo que esta necesidad de ir a una teoría de la sociedad civil que regrese a su dimensión estrictamente política con anterioridad a Hegel es decisiva para recuperar aquello con lo que más he simpatizado siempre de la posición de Abensour, su republicanismo. Como es natural, ese mismo republicanismo puede relacionarse con el Estado de un modo que este no cierre su forma de Uno compacto. Una de las mayores aportaciones del pensamiento de Abensour es que esta mediación

republicana de las relaciones entre la sociedad civil politizada y el Estado republicano, como forma de activar las dimensiones emancipadoras de la democracia, pasa por una teoría del derecho y una teoría de las instituciones. Ambas direcciones tienen que ver, una con la tradición jurídica francesa de Maurice Hauriou, que defiende que el Estado no es la única fuente del derecho, que habla de un derecho social; y la otra con la teoría republicana de la institución que pasa por Saint-Just, por Bergson y por Deleuze, y para la que institución es aquella dimensión que somete al Estado a su propio movimiento, a su propia apertura, como duración creadora e innovadora. Desde este punto de vista, una teoría social del derecho y una teoría de la institución como electivamente afín a la temporalidad democrática, podrían ser los mediadores democráticos entre una sociedad civil politizada que no entregue su potencial normativo y un Estado que no renuncie a su potencial simbólico.

Para ello se necesita una praxis política que no tiene fundamento en ninguna filosofía política. En un momento importante de su introducción, Abensour cita un texto de Sophie Wahnich, la estudiosa de la Revolución francesa. No se trata del célebre libro dedicado a la defensa del Terror, sino de otro que matiza ese libro, el titulado La longue patience du peuple: 1792, naisssance de la République. Es un largo libro editado por Payot en 2008, cuyo argumento toma en serio la cuestión del actor y el espectador en la Revolución francesa que ya Kant había usado en su Crítica del Juicio. Pero ahora se trata de un espectador que debe mirar bajo el esquema de la ópera, que es parte del escenario y de la trama, al modo de la exigencia de Diderot en su conocida paradoja del comediante. El ensayo es importante porque muestra un aspecto de esta democracia insurgente, a saber, su dimensión de paz. En efecto,

Wahnich invierte el orden de las responsabilidades acerca de la emergencia de la violencia. La imagen de que es el pueblo quien inaugura la violencia política no es moderna y no ocurrió en ningún caso en la Revolución francesa. Procede más bien de la forma de representación barroca que hace de la masa una veleidosa y lasciva mujer. Wahnich muestra con todo tipo de documentos que el pueblo en 1789 no desencadenó la violencia, que fueron los representantes indiferentes e inconscientes los que llevaron la situación hasta el punto de que solo la violencia podía llegar a ser audible. Antes, los actos de un pueblo paciente, juicioso, prudente nos muestran que la verdadera violencia emerge de la desesperación a la que son llevadas las sociedades por un poder insensible a sus demandas. Pero si nos preguntamos por qué son llevados ahí, la respuesta es una: porque en la violencia los poderes de este mundo saben que siempre saldrán vencedores. El pueblo como tal jamás gana en la violencia. Ahí ganan los de siempre, sean cuales sean las máscaras de la ocasión. En el momento en que la violencia irrumpe, alguien que no es el pueblo hablará en su nombre. De ahí que no baste con la paciencia. Junto con ella, mientras alcanza su condición de infinita, es preciso también un largo aprendizaje para esquivar las coartadas y las trampas del poder. Ese largo aprendizaje es necesario porque el terreno en el que se juegan las afinidades democráticas de la sociedad civil y el Estado no tiene otras reglas que las del juicio. De nuevo Arendt y de nuevo Kant. En este sentido, haciéndose cargo de las aporías de la política, los pueblos, con ese largo y lento aprendizaje, confunden su causa con la humanidad entera y su aspiración de hacerse cargo de las propias aporías internas de su historia. Testigo de ese esfuerzo y de esa paciencia, Abensour es uno de los maestros capaces de mostrarnos esa lección.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La democracia insurgente

¿Nos encontramos subordinados a una alternativa cuyos términos serían o un ejercicio temperado de la democracia o el recurso al antidemocratismo clásico? Hemos de entender por ello que nos encontramos ante la siguiente elección: o bien la democracia es conservada y valorada con la condición de que se la practique con moderación, por ejemplo reducida al estatuto de marco político infranqueable, o bien no habrá posibilidad de elegirla, o de salvarla si llega a estar en peligro, puesto que su actividad es vista como ilusoria y entendida como una forma de dominación tanto más perniciosa por cuanto se esconde bajo las apariencias de libertad.

Pues bien, ¿no sería una de las múltiples cualidades del texto de Marx de 1843, que formula la cuestión de "la verdadera democracia", precisamente la de abrir otra vía que permita escapar a esta alternativa y a sus imposiciones? Como si, antes de someter a la democracia a la exigencia de moderación o de rechazarla sin más alternativa, fuera necesario dirigirse hacia un momento previo, a interrogarse seriamente sobre la democracia verdadera, a descubrir las formas que descalifican tanto la solución de la moderación como la del rechazo, y todo esto a través de un pensamiento que no es esencialista, sino resultado de una reflexión sobre el destino de la democracia en la modernidad.

La investigación de Marx de 1843 resulta ejemplar, ya que posee el mérito de evocar una forma de pensamiento que ha desertado de nuestros espíritus, ocupados como estamos en rastrear los déficits de la democracia o en denunciar sus

ilusiones. A menos que, bajo la influencia del argumento del fin de lo político, consideremos con menos trivialidad que convicción que esta forma de comunidad política es una "utopía" en el sentido más prosaico del término. Dejemos de lado el agotamiento de la razón y el escepticismo acrítico que lo acompaña y volvamos a la pregunta inicial: ¿qué es la democracia verdadera? El autor de la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, apoyándose en "los franceses modernos", llega a una respuesta sorprendente, enigmática, según la cual el advenimiento de la democracia verdadera iría acompañado de la desaparición del Estado político. Además, si en lugar de reducir esta tesis esencial a un bello amanecer sin mañana, reconocemos una dimensión latente, subterránea, persistente, del cuestionamiento político de Marx, ¿no nos llevaría esta a percibir, entre el texto de 1843 y el manifiesto de 1871 sobre la Comuna, un desplazamiento de un pensamiento del proceso a un pensamiento del conflicto? El advenimiento de la democracia no se efectuará tanto en un proceso de consunción del Estado cuanto se constituirá ella misma en una lucha contra el Estado. La alternativa inicial, por tanto, resulta desacreditada. Así concebida, la verdadera democracia se opone a la fórmula de transacción moderada que representa la expresión corriente "Estado democrático". Esta expresión, se trate del Estado o de la democracia, ¿no revela una falta de examen crítico? Igualmente, el rechazo de la democracia en nombre de una crítica de la dominación tampoco se sostiene, en la medida en que la democracia, en su objetivo más profundo, trabaja por la desaparición de la relación dominadores/dominados, por la llegada de un estado de no-dominación.

Así orientada hacia la no-dominación, la democracia verdadera ¿no se manifestaría mejor en "la deconstrucción del

campo político", es decir, si seguimos los análisis de R. Schürmann, en las cesuras entre dos formas políticas bajo las cuales es susceptible de aparecer, de desplegarse, la acción libre de toda empresa que es precursora y sirve de referente? Apoyándose en Hannah Arendt y en su idea de un tesoro perdido de la revolución, R. Schürmann escribe, a propósito de las brechas de la historia moderna concernientes a la tradición comunalista o consejista: "Entonces es suspendido por un tiempo el princeps, el gobierno, y el principium, el sistema que impone y sobre el cual reposa. En tales cesuras, el campo político recobra plenamente su papel de revelador: pone de manifiesto a ojos de todos que el origen de la acción... es la simple manifestación de lo que es manifiesto"[1]. Algo que merece compararse con la tesis de Marx según la cual "la democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones", a saber, que para interpretar correctamente una objetivación constitucional siempre es conveniente regresar a aquello que la ha producido, al dêmos y a su libre acción. ¿No es precisamente por mantener y salvaguardar el contacto, el vínculo con el "pueblo real", que la verdadera democracia en el momento mismo en que se instituye comporta la desaparición del Estado político, en cuanto forma organizativa susceptible de ocupar el lugar de la acción del pueblo para finalmente acabar oponiéndose a él?

En un sentido, la "democracia salvaje" tal como la entiende Claude Lefort, ilustrada o, mejor, elucidada por el principio de anarquía, podría ser una figura posible, una denominación de la democracia contra el Estado[2]. En efecto, si la democracia salvaje se define por la disolución de los referentes de la certeza, por la prueba repetida de la indeterminación —lo cual implica una salida de la derivación metafísica, una emancipación respecto a un principio poseedor del valor de

fundamento—, parece difícilmente compatible con el Estado cuya existencia requiere la certeza y el apoyo de un principio primero. Además, ¿de qué manera la efervescencia plural de la democracia salvaje reforzada, alimentada por la indeterminación inherente al elemento humano, podría acomodarse a una integración en el sistema totalizador del Estado? ¿Cómo la prueba de indeterminación podría aceptar la empresa del Uno, abdicar delante del Uno? Pero posibilidad no supone necesidad. La lógica de la democracia salvaje no es necesariamente antiestatal. ¿No se encuentra "lo salvaje" expuesto a ser reconducido y por tanto reducido a un modo de ser, a un modo de manifestación, a un estilo de época ante todo caracterizado por una crisis de fundamentos, sin que se revivan todas las consecuencias de esta crisis? Por otro lado, ¿no hay un cierto peligro en aproximar la idea de democracia salvaje a la idea de derecho y a su lucha por la preservación de los derechos adquiridos y la conquista de nuevos derechos? Incluso si resulta legítimo disociar el derecho de la idea de dominación y asociarla con la de resistencia, esta lucha por el derecho busca en última instancia el reconocimiento y la sanción estatal de derechos en litigio, ¿no concluye volens nolens en un reforzamiento del Estado, o aún peor, en una reconstrucción permanente del Estado?

Esta es una de las paradojas, y no de las menores, del progresismo contemporáneo que en su invocación renovada del "derecho a..." termina siempre pidiendo la aprobación del Estado y, simultáneamente, lo reafirma, como si nada pudiera hacerse sin el asentimiento de este. Por último, ¿se halla en los derechos del hombre, incluso interpretados de manera política, el lugar en el que hay que descubrir el principio vivo de la democracia salvaje? ¿Se trata de un principio dotado del aspecto idóneo para conjurar la estatización?

Vistas las preguntas y las dificultades que plantean, interesa, más que buscar figuras posibles de la democracia contra el Estado, retornar al método de explorar, explicar y hacer explícitas tanto las dimensiones que posee, así como lo que está en juego. Sin duda alguna, esta expresión posee como mérito principal el de reanimar la intuición tan fecunda de Marx en el manuscrito de 1843, de invitar a concretarla; una intuición, sin embargo, abandonada o trivializada por los epígonos bajo el tema saintsimoniano de la desaparición del Estado. No se trata para Marx del anuncio de que la administración de las cosas remplazará al gobierno de los hombres, sino de observar con los franceses modernos que el advenimiento de la democracia significa la desaparición del Estado político; y si se observa el camino recorrido entre 1843 y 1871, se trata de afirmar que la democracia no puede existir si no se dirige contra el Estado. La tesis marxiana se apoya en la excepción de la democracia que se manifiesta ante todo en el empleo de la reducción. La democracia moderna es democracia contra el Estado porque su especificidad consiste en practicar la reducción. Sin analizar aquí este dispositivo complejo, conviene hacerse con aquello que posee de esencial, a saber, que la reducción tiene como efecto el bloqueo de la objetivación política, de tal manera que esta última no deriva a su pesar en alienación. Dicho de otro modo, en la democracia, gracias a este bloqueo, la acción política permanece tal cual en la medida en que resiste a una transformación organizativa, integradora, unificadora, en definitiva, a convertirse en Estado. Mediante la exposición de la reducción y sus consecuencias, Marx logra mostrar de forma diáfana que la lucha contra el Estado, en tanto que forma, está inscrita en el núcleo de la lógica democrática. La democracia o es antiestatatal o no es democracia. Alcanzada esta evidencia, se comprende sin dificultad que sus intérpretes habituales, más

o menos conscientes del fenómeno, recomienden un uso moderado de la democracia de tal suerte que, al obstaculizar el mecanismo de la reducción, la excepción democrática se desvanezca para dejar sitio a esta contradicción en los términos que representa el "Estado democrático" pensado como Estado de derecho o como marco insuperable. Hay que añadir que el mecanismo de la reducción es paradójico: el bloqueo que produce y que impide la transformación de la objetivación política en forma-Estado es, al mismo tiempo, aquello que "hace posible la extensión de lo que está en juego, y muestra en la esfera política una experiencia de universalidad, la negación de la dominación, la constitución de un espacio isonómico". Como si del restablecimiento de esta forma la acción democrática pudiera manifestarse en el espacio público, presentarse bajo diversas formas en la vida del pueblo. Tres momentos, por tanto: reducción, bloqueo, extensión. Este último permite irrigar el conjunto de las otras esferas de la vida del pueblo, según un modo de ser democrático, de tal manera que se pueda afirmar que todo tiende a la democracia.

Mucho hay en juego: la ocultación de este impulso contra el Estado, la evitación de la reducción, el bloqueo del bloqueo solo pueden arruinar en su totalidad la institución democrática de lo social, anular su lógica, tanto en su movimiento inicial como en sus efectos. Si es así, ¿por qué no buscar otro nombre? ¿Por qué no proponer a aquellos que siguen preguntándose por la verdadera democracia el nombre de democracia insurgente? Más allá del recuerdo de la revuelta de los colonos americanos contra Inglaterra durante la guerra de la Independencia, el término significa claramente que el advenimiento de la democracia es la apertura de un escenario agonístico que tiene por objetivo "natural" y privilegiado el Estado, o incluso que la

democracia es el teatro de una "insurrección permanente" contra el Estado, contra la forma-Estado unificadora, integradora, organizadora. Es a partir de la reducción y en su prolongación que se desarrolla esta agonística tanto más destinada a durar cuanto que, en esta guerra, puede suceder que la reducción fracase y que el Estado, en la lucha, se haga con la victoria hasta el punto de neutralizar la democracia, de englobarla hasta dar origen al "Estado democrático", que de la reducción inicial mantenga únicamente una tendencia a la contestación permanente, pálido reflejo del impulso primero.

En el pensamiento contemporáneo, que tiende a identificar erróneamente la democracia con el gobierno representativo o con el Estado de derecho, únicamente Jacques Rancière parece preservar la intuición de Marx en cuanto al ser, en cuanto a la disposición antiestatal de la democracia. Emplazando a distinguir entre dos lógicas del estar-juntos humano, el autor de la La Mésentente proponer llamar police al "conjunto de procesos por los que se opera la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de plazas y funciones y los sistemas de legitimación de esas distribuciones"[3]. Para oponerse a esta lógica existe otra lógica perturbadora, que se basa en el supuesto fundamental de la igualdad de cualquiera con cualquiera. De este lado está la democracia, una manera de ser de lo político. "Más exactamente, democracia es el nombre de una interrupción singular de este orden de distribución de los cuerpos en comunidad que se ha propuesto conceptualizar bajo el nombre ampliado de police. Es el nombre de aquello que viene a interrumpir el buen funcionamiento de este orden mediante un mecanismo singular de subjetivación"[4]. La única diferencia con Marx sería que el orden la police tal como es concebido por J. Rancière se refiere más al gobierno o

gobernabilidad que al Estado; también se vincularía más como una maquinaria instrumental, como un "artefacto" susceptible de funcionar de una forma incorrecta, que al Estado en cuanto sistema, totalidad unificadora, dotado, por tal motivo, de una dimensión simbólica incontestable. Marx, sensible a la "sublimidad" del Estado, al menos en su elevación, piensa que puede obstaculizar su arrogancia denunciando el simulacro de universalidad sobre el que se proclama fundado. Y lo hace pensando no volver a llevarlo a un conjunto empírico de funciones y de puestos, sino para incitar al pueblo real a proceder a una reapropiación de esta universalidad de la que el Estado se proclama portador, con el fin de dar fuerza a la democracia hasta conseguir que acceda a su verdad. Ello no será impedimento para la existencia de una oposición, incluso si los términos que la constituyen se asemejen bastante. Según Rancière, la democracia instituye "una comunidad polémica" que pone en juego a "la oposición propia de dos lógicas, la lógica de la police de distribución de plazas y la lógica política de la forma igualitaria"[5].

A propósito de la democracia insurgente se imponen dos observaciones. En primer término surge la pregunta: ¿contra qué Estado lucha la democracia? Bien mirado, la democracia insurgente lucha en dos frentes. De forma semejante a como sucedía en el momento de la Revolución francesa, con las sociedades populares y los enragés, está en contra tanto del Antiguo Régimen como del nuevo Estado in statu nascendi, aquel que tiende a llevar al poder a nuevos grandes, deseosos todos ellos de dominar a su vez al pueblo. Pero, aparte de la revolución, cualquier comunidad política conoce en cierta medida una situación similar; está comprometida en una lucha contra un Estado que pertenece al Antiguo Régimen, con sus

inercias y pervivencias y en una lucha contra el nuevo Estado, encaminado a la innovación, haciéndose o reconstruyéndose bajo la bandera de la reforma, de la modernización o de la racionalización. Hay que reconocer que la democracia insurgente se sitúa paradójicamente en un lugar que desafía cualquier tipo de instauración, el lugar mismo de la cesura entre dos formas estatales, una pasada y otra por venir. Esto se muestra en las insurrecciones recurrentes del pueblo después de la Revolución de 1830, que están en contra tanto del Antiguo Régimen como del nuevo, la monarquía "liberal", en manos de las "hautes capacités", como si hubiera vuelto a abrirse cada vez la cesura de las jornadas de julio. Y es porque se sitúa en ese entredós que la democracia está más cerca de dejar el campo libre a la acción del pueblo. Más exactamente, para salvaguardar la acción libre es por lo que la democracia insurgente se constituye como lucha en dos frentes. Un contraejemplo puede ayudarnos a comprender mejor esta extraña situación. ¿Qué hacía Trotski en El nuevo curso (1923) cuando oponía la lógica autoritaria del Estado a aquella otra diferente del partido sino impedir el desarrollo de otra lógica, la de la democracia, en guerra contra el Estado, acaso también en guerra contra el partido, nueva figura del Estado en formación? Lo que vale para lo macro sirve igual para lo microsociológico. Una institución fiel a la lógica insurgente navega permanentemente entre dos escollos: por una parte, el desplome bajo el peso de una tradición heredada, y de otra, la organización de una forma por venir, en proceso de construcción. Al margen de todo estado de gracia, la cesura trabaja para mantenerse en la apertura hacia la acción o el actuar del pueblo. La temporalidad de dicha democracia no será tanto la de la presencia, de la coincidencia consigo misma, como de la discordancia; repetida, mantenida también, en la

medida en que esta lucha contra la aparición de la forma Estado trataría de preservar y preservaría la no-identidad del pueblo consigo mismo. Temporalidad agotadora, sin duda, y tanto más agotadora por requerir una práctica sistemática, persistente, del conflicto, brindando a cada conflicto la posibilidad de mantener, mejor, de reavivar la cesura. Es como si, a través de ese tiempo de la cesura, se tratara de interrumpir el camino clásico, descrito por G. Landauer en La revolución, de una utopía a una nueva topía, y de concebir su permanencia en el no-lugar de la utopía, para abrir la acción del pueblo al más amplio horizonte de oportunidades.

Segunda observación. La democracia insurgente no equivale a una variante del proyecto radical-liberal, el del ciudadano contra los poderes, sino más bien a una fórmula en plural, la de los ciudadanos contra el Estado, o mejor todavía, la de la comunidad de los ciudadanos contra el Estado. En palabras de La Boétie, la democracia insurgente significa la comunidad del todos unos —aquello que La Boétie llama precisamente la amistad— contra el todos Uno; y más específicamente, si nos hacemos cargo de la dimensión dinámica de los asuntos políticos, la resistencia del todos unos al todos Uno, como si la insurgencia tuviera entre otras funciones la de bloquear y detener el deslizamiento siempre amenazante de la comunidad del todos unos hacia la forma unificadora del todos Uno, negadora de la pluralidad, de la condición ontológica de pluralidad.

¿Este intento de definición no requiere una revisión crítica de la noción de sociedad civil tal como es profesada por la doxa actual? Digamos que el carácter fundamental de la expresión consiste en poner entre paréntesis lo político. El término pretende designar un conjunto social —conjunto de

grupos, vínculos, prácticas— que trabaja para la reproducción de una comunidad histórica dada, en campos diversos, técnicos, científicos, industriales, culturales, ideológicos; y en cuanto tal representaría el verdadero sustentáculo sobre el que reposan los estados actualmente. Allí es donde "eso va a pasar", como si la sociedad civil tuviera el monopolio de la seriedad y de la eficacia. A la sociedad civil le correspondería la asunción de la perennidad de la comunidad histórica más allá de las vicisitudes de lo político. En definitiva, no será suficiente para la sociedad civil ni para aquellos que se identifican con ella con poner entre paréntesis lo político; se tratará más bien de un cambio de dirección, de oponerse a ella para mejor reemplazarla en caso necesario, si se demuestra una carencia de lo político. El proyecto parece capaz de materializarse porque la sociedad civil trabaja para segregar de manera espontánea a las "elites" que pueden tomar el relevo de los políticos, tanto más sospechosos cuanto pretenden ahora ejercer una profesión que requiere ciertos conocimientos técnicos. La reducción de la política a la gobernanza, es decir, a la aplicación a la comunidad política del modo de gestión empresarial, no hace más que acrecentar la pretendida legitimidad de los "representantes de la sociedad civil". En el caso extremo, la noción de sociedad civil lleva implícita una mezcla confusa de antitotalitarismo venido del Este, de antiestatismo, de liberalismo mal entendido; es una máquina antipolítica que se alimenta más o menos de la creencia en que la política posee necesariamente una parte que se vincula al mal. También está permitido preguntarse si la invocación a la sociedad civil, en nuestras sociedades de dominación y de explotación, no representa el papel de un simulacro de libertad.

Frente a esta situación, ¿no sería conveniente una repolitización de la sociedad civil?[6] Se trata de una operación

compleja que exige una serie de intervenciones críticas. En primer lugar, repolitizar la sociedad civil implica, si no volver al uso del término en los siglos XVII y XVIII, cuando menos tenerlo en la memoria. En la Inglaterra del siglo XVIII, la expresión civil society es sinónimo de political society. John Locke titula "Of Political or Civil Society" el capítulo VII del Ensayo sobre el gobierno civil. Más tarde, Rousseau, en ciertos textos, sobre todo, en el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad, designa a la sociedad política con el apelativo de "sociedad civil". Algo parecido escribe Diderot en la Enciclopedia: "Por sociedad civil se entiende el cuerpo político de una misma nación, un mismo Estado, de una misma ciudad o de otro lugar, forman juntos lazos políticos que les unen los unos con los otros; es el comercio civil del mundo, las vínculos que los hombres poseen conjuntamente, como súbditos de un príncipe, como ciudadanos de una ciudad y como sujetos a las mismas leyes y partícipes de los mismos derechos que son comunes a todos quienes componen esa misma sociedad". En los escritos kantianos se insta vigorosamente a distinguir entre la sociedad civil jurídica/legal y sociedad civil ética sin la cual la organización del Estado corre el peligro de ser destruida.

Es con Hegel, lector atento de los economistas ingleses, que el concepto de sociedad civil sufre un desplazamiento significativo de lo político a lo económico, incluso si conserva un carácter político. La sociedad civil se convierte en sociedad civil-burguesa, consistente en un sistema de necesidades que descansa bajo una estructura antagónica, hasta cierto punto próxima a la guerra de todos contra todos. Cierto es que los órganos de mediación tienden a atenuar los conflictos, pero solo a nivel del Estado y gracias a ese mismo Estado los conflictos de la sociedad civil-burguesa podrán ser superados de

forma que el Estado se manifieste en tanto que totalidad orgánica. El desplazamiento hegeliano produce un doble efecto: por una parte, y a pesar de la conversión económica de la sociedad civil, ocurre que es a lo político, en la concepción hegeliana del Estado, que corresponde imponer su norma y su base al orden económico y no a la inversa; por otra parte, Hegel historiza el concepto de sociedad civil. Con la filosofía hegeliana "la noción abstracta de sociedad civil llega a su verdad: la sociedad civil es burguesa"[7]. La sociedad civil no puede ser su propio fin. Desgarrada por sus contradicciones internas, no puede acceder ni a la libertad ni a la unidad. El antagonismo entre riqueza y pobreza es el primer conflicto que la divide. En Los principios de la filosofía del derecho, Hegel escribió: "... se acrecienta la acumulación de las riquezas, por una parte... como, por otra parte, la individualización y limitación del trabajo particular, y de ese modo la dependencia y penuria de la clase ligada a ese trabajo..." o todavía: "Aquí se hace patente que la sociedad civil en medio del exceso de riqueza no es suficientemente rica, es decir, en su propia fortuna no posee suficiente para gobernar el exceso de miseria y el surgimiento de la plebe"[8].

Por tanto, se trata de repolitizar la sociedad civil. Esta decisión no significa volver pura y simplemente a los teóricos políticos del siglo XVII y XVIII, anteriores a Hegel. La operación se muestra más compleja, más difícil. En oposición a la reducción a lo económico de la sociedad civil, se impone el necesario reconocimiento de su significación política; pero enunciando también dos exigencias complementarias. De entrada, el retorno a la sinonimia entre la sociedad civil y la sociedad política no significará llegar a profesar, siguiendo el ejemplo de los teóricos prehegelianos, una sinonimia igual entre sociedad política y Estado. En efecto, ¿no revela la brecha

hegeliana entre sociedad civil y Estado otra posible falla que hasta ahora ha pasado desapercibida, tan espontáneamente oculta por el estatalismo hegeliano: la que se da entre comunidad política y Estado? Con este propósito, un trabajo crítico podría mostrar cómo el concepto hegeliano de sociedad civil, a pesar de su desplazamiento hacia la economía, mantiene una dimensión política que tiende a eliminar, pero sin lograr suprimirla en su totalidad. Si el Estado es una forma posible de comunidad política, no es la forma necesaria. Se trata de reconocer que han existido, que existen, que puede haber otras comunidades políticas distintas al Estado, es decir, que no encuentran su plenitud, su perfección en el Estado. Comunidades políticas aestatales, incluso antiestatales. En efecto, son formas concebibles de la comunidad política que se constituyen contra el Estado, contra el surgimiento de un poder separado. ¿No es esta una de las lecciones de la nueva antropología política, de la revolución copernicana de Pierre Clastres, en su estudio de las sociedades salvajes, no de sociedades sin Estado, sino contra el Estado?[9] ¿No es eso lo que Rousseau tenía en perspectiva cuando pretendía distinguir entre el "cuerpo del pueblo" y el "cuerpo del Estado", y no es precisamente este cuerpo del pueblo el que se manifiesta en su oposición al Estado, luchando por recobrar su acción política que se desarrolla en la cesura entre dos formas estatales? ¿No es esta forma de afirmación de lo político la que se inscribe en toda revolución moderna, preocupada por manifestar en el acto la "capacidad política" del pueblo, la capacidad política del todos unos? ¿No es eso lo que está en juego en el antagonismo de las posiciones revolucionarias; una, la jacobina llamando a apoderarse del Estado; otra, la comunalista o la consejista aspirando a desgajarlo para dejar libre curso a una comunidad política antiestatista, aquello que Marx entendía, a propósito de

la Comuna de París, por el término misterioso de "constitución comunal"?

Esta afirmación de una comunidad política no estatista conduce a una doble batalla. Si por un lado es evidente que lucha contra la identificación de la política con el Estado llevada a cabo por el hegelianismo, de manera que el Estado englobe toda política posible, por otro lado, no rechaza menos un anarquismo "burdo" como, por ejemplo, el de Martin Buber en Utopía y socialismo, el cual solo se contenta con darle la vuelta a Hegel, haciendo jugar lo social contra lo político, llega a la conclusión de que la reactivación del tejido social, el advenimiento de lo social debe representar inmediatamente el fin, la desaparición de lo político, asimilado sin más a la dominación estatista. Repolitizar la sociedad civil es entonces descubrir la posibilidad de una comunidad política externa al Estado y contra él. Frente a esta posibilidad, se comprende mejor la puesta entre paréntesis de lo político, la despolitización que practica la neutralización presente de la sociedad civil, antecámara de la gobernanza consensualista. Mediante esta neutralización, ¿no se trata de conjurar el "espectro" de una comunidad política no estatista, mejor antiestatista?

Por otra parte, en este trabajo de repolitización de la sociedad civil no puede haber ninguna vacilación con respecto a una vuelta más acá de Hegel, porque a este último se le debe el haber hecho evidentes los antagonismos que desgarran la sociedad civil, siendo el principal la oposición entre riqueza y pobreza. Si repolitizar la sociedad civil lleva a revelar la existencia de una comunidad política susceptible de levantarse contra el Estado, está claro que aquella no puede concebirse bajo el modelo del Estado, una totalidad orgánica, una

sociedad política unificada y reconciliada. Más bien es necesario pensarla como dividida, ya sea para reavivar la tradición maquiaveliana sensible al antagonismo, en cualquier ciudad humana entre los grandes y el pueblo, ya sea por considerar la comunidad política como una respuesta a la cuestión polémica de la igualdad.

Pensándolo bien, esta opción de repolitizar la sociedad civil, es decir, de restaurar su significado político, ¿no reproduce el gesto de Marx en la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, siempre que se acepte la hipótesis de lectura que proponemos? El objetivo de Marx en 1843 no sería, como afirmará más tarde en 1859, epistemológico, la determinación del lugar del estatuto de lo político en la totalidad social, constitutiva de una teoría crítica, sino filosófico y político conjuntamente. Sería cuestión de sustituir un modo de pensar democrático por una forma burocrática de hacerlo, y siempre bajo la influencia del logicismo hegeliano. Para Marx no se trataría tanto, en analogía con los ingleses y Hegel, de definir a la sociedad civil como el conjunto de condiciones de la vida material y de buscar la anatomía en la economía política, sino de ir en busca de un sujeto originario del cual proceden tanto la familia como la sociedad civil, a saber, el dêmos total. "Lo que se necesita es comenzar desde el sujeto real y considerar su objetivación", dice Marx. Es en la investigación del sujeto real que aparece la verdadera democracia como forma de objetivación política, de comunidad política que va junto con la desaparición del Estado político, tomado como la forma organizadora. ¿No es precisamente para escapar del desplazamiento hegeliano que Marx contempla la sociedad civil-burguesa, no en su materialidad, ni en su facticidad, sino en su movimiento fuera de sí misma, en lo que él llama su "éxtasis", como si en este movimiento surgiera, en la forma de la verdadera democracia,

la comunidad política de la que la sociedad civil es portadora, a condición, y gracias al acto político, de salir fuera de sí misma.

Estas son las líneas principales que permiten trazar los contornos de lo que se entiende por democracia insurgente. Si se utiliza el vocabulario de Rousseau, la democracia insurgente puede ser definida como la aparición del cuerpo del pueblo contra el cuerpo del Estado, en otras palabras, la manifestación de la relación política como producto del sujeto real, el "dêmos total". Sin embargo, vale la pena aclarar, alejándose de Marx y de la expresión, prefiriendo el todos unos (οὶ πολλοί), que el cuerpo del pueblo no es concebible como un organismo sustancial, replegado sobre sí mismo, sino como un cuerpo dividido, desunido, arrojado hacia la búsqueda interminable de una identidad problemática. De hecho, la comunidad política se constituye bajo la verificación de los conflictos múltiples, con el objetivo de lograr en el conjunto de las esferas, gracias a la reducción, la universalidad democrática, una experiencia de libertad que se da como rechazo de la dominación, como no-dominación.

Tres características pueden reconocerse en la democracia insurgente:

La democracia insurgente no es una variante de la democracia conflictual, sino su exacto opuesto. Mientras que la democracia conflictual practica el conflicto en el interior del Estado, del Estado democrático que en su propio nombre se da como una evitación del conflicto primero, inclinando al mismo tiempo la conflictividad hacia el compromiso permanente, la democracia insurgente sitúa el conflicto en otro lugar, en el exterior del Estado, contra él, y bien lejos de practicar la evitación del conflicto mayor —la democracia contra el Estado — no recula, si es necesario, frente a la ruptura. La democracia

insurgente nace de la intuición de que no hay verdadera democracia sin reactivar la impulsión profunda contra toda forma de arché, impulsión anárquica que se dirige entonces prioritariamente contra la manifestación clásica del arché —a la vez principio y mandato— a saber, el Estado. En este sentido, la insurgencia es la fuente viva de la verdadera democracia; igual que, según Maquiavelo, la lucha permanente entre la plebe y el Senado, los tumultos de la plebe, eran la fuente de la libertad romana.

La insurgencia es el momento de la cesura entre dos formas estatales; es reconocer que la democracia que se inspira en ella trabaja por la preservación de ese momento de la cesura, de modo tal que se mantenga viva la acción, en el sentido arendtiano del término, y que se preserve de su transformación en obra. La democracia insurgente es lucha continua por la acción contra el hacer.

Lo propio de la democracia insurgente es desplazar sustancialmente lo que está en juego. En lugar de concebir la emancipación como la victoria de lo social (una sociedad civil reconciliada) sobre lo político, que comportaría al mismo tiempo la desaparición de lo político, esta forma de democracia hace surgir, trabaja para que surja continuamente, una comunidad política contra el Estado. Reemplaza la oposición entre lo social y lo político por la de lo político y lo estatal. Destronando al Estado, dirige la política contra lo estatal y abre el abismo a menudo oculto entre lo político y el Estado.

El Estado no es la última palabra de lo político, su realización. Todo lo contrario, no es sino la forma sistemática, destructiva, del todos unos en nombre del Uno.

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ITALIANA

Democracia insurgente e institución

En tiempos en los que el nombre de la democracia se asocia con guerras sangrientas, con la cruzada del bien contra el mal, con torturas, es necesario, urgente, conceptuar con la máxima precisión la democracia para disociarla de esas empresas manifiestamente no democráticas, el "cáncer de la democracia", en términos de Pierre Vidal-Naquet. También algunos, desde hace mucho tiempo ya, preocupados por la neutralización de la democracia, por su banalización, han escogido calificativos para recobrar su diferencia, su alejamiento de los fenómenos de dominación, que tratan de ocultarse bajo su nombre. Entre muchos de estos calificativos, retendremos el de democracia salvaje de Claude Lefort, o el de democracia radical.

Sea como fuere, la falta de caracterización de la democracia hace que esta corra el riesgo de perder toda imagen que la haga reconocible, y de verse arrastrada hacia la zona gris de la banalización universal. En el lenguaje cotidiano de nuestra sociedad, ¿no es constantemente confundida con el Estado de derecho o con el gobierno representativo?

Por mi parte, propongo la expresión "democracia insurgente". Pero como se sabe, el problema es que el término "insurgente" solo existe en francés en la forma pronominal. ¿Por qué la elección de este calificativo, con ayuda de un participio presente que roza el neologismo? Si he preferido la expresión democracia insurgente a democracia insurreccional se debe a que, gracias a la forma verbal, puedo hacer notar dos particularidades:

La democracia no es un régimen político, sino que en primer lugar es una acción, una forma de acción política, específicamente aquella en que la irrupción del dêmos, el pueblo en la escena política —en oposición a los Maquiavelo llama los "grandes"— lucha por el establecimiento de un estado de no-dominación en la ciudad.

La acción política concernida no es la de un instante, sino la acción continua inscrita en el tiempo, siempre a punto de resurgir debido a los obstáculos hallados. Se trata del nacimiento de un proceso complejo, de una institución de lo social orientada a la no-dominación que se inventa permanentemente para mejor perseverar en su ser y deshacer los movimientos de oposición que amenazan con aniquilarla y hacerla regresar a un estado de dominación. Democracia insurgente en lugar de democracia insurreccional que evoca convenientemente una manera de actuar del pueblo, pero sin tener en cuenta la inserción continua en el tiempo.

En este sentido, atendiendo a las jornadas revolucionarias que marcaron el curso de la Revolución francesa, mediante la observación de su sucesión y su ritmo, podríamos definir la Revolución como una democracia insurgente que ha surgido y continuado desde 1789 hasta 1799, si tenemos en cuenta la Conspiración de los Iguales. Como si, durante esos diez años, en ocasiones varias, el pueblo hubiera tenido que irrumpir en la escena revolucionaria para proclamar su vocación de actuar simultáneamente contra el Estado del Antiguo Régimen y sus pervivencias y contra el nuevo Estado, el "gobierno revolucionario", para reafirmar su compromiso con un modo de ser de lo político, bajo el signo de la no-dominación. El libro de Sophie Wahnich, La longue patience du peuple, sigue esa dirección.

En esta perspectiva, son significativas las últimas insurrecciones del año III, de Germinal (abril de 1795) y especialmente Prairial (mayo de 1795), en el curso de las cuales el pueblo —lo que quedaba de las secciones de París — invadió la Convención con una doble consigna: "Pan" y "La Constitución de 1793", tal como se encuentra en un panfleto anterior al acontecimiento: Sublevación del pueblo para obtener pan, recuperar sus derechos. Asociando la Constitución a la demanda de pan, ¿qué hacia el pueblo sino reivindicar, entre otros, el derecho a la insurrección que le reconocía la Constitución de 1793? ¿Qué hacía aquel sino luchar por recuperar el poder que le pertenecía como soberano, es decir, el poder constituyente? En este combate de los dos primeros días de Prairial percibimos los rasgos de la democracia instituyente: un agudo contraste entre el pueblo y los "grandes" de la época; según el historiador de estas insurrecciones, K. D. Tennesson, fue un ruptura abierta entre las dos partes del Tercer Estado urbano: la burguesía y el pueblo llano. Levantamientos casi exclusivamente populares, las insurrecciones del año III crean una situación de doble poder: de un lado, el poder popular de los sans-culottes parisinos; la autoridad gubernamental, del otro, con el propósito de sustituirse mutuamente. De hecho, los objetivos explícitamente políticos fueron la abolición del gobierno revolucionario, el establecimiento inmediato de la Constitución de 1793, la destitución y el arresto de los gobernantes vigentes. Con mayor profundidad, comenzamos a ver el principio que hay detrás de la sublevación, la búsqueda de una relación política, una vinculación política fuerte, intensa, no jerarquizada, en oposición al orden, la lucha por preservar la opción de la acción del pueblo y evitar que lo que vincula a los ciudadanos degenere de nuevo en un orden constringente, vertical, jerárquico, ejercido desde arriba. Basta

con leer el folleto L'Insurrection du peuple... para ver aparecer de la manera más clara el contraste entre el vínculo y el orden. "Los ciudadanos y las ciudadanas de todas las secciones por igual partirán desde cualquier punto en un desorden fraternal, y sin esperar el movimiento de las secciones adyacentes, a las que harán marchar junto a ellas, a fin de que el gobierno astuto y traicionero no pueda ya embozalar al pueblo como ha hecho siempre, y conducirlo, como un rebaño, por los jefes que se venden a él y que nos engañan"[10]. El desorden fraternal contra el poder de los jefes, en fin, la no-dominación, un vínculo político no coercitivo, igualitario contra el orden.

Una de las críticas más frecuentes que me han dirigido es que la democracia insurgente, en un principio negativa, principalmente anclada en las raíces del acontecimiento insurreccional, haría caso omiso de la institución o al menos le concedería poco espacio. La democracia insurgente se haría invisible en el paso de la negatividad a la institución, "modelo positivo de acción"; existiría un antagonismo necesario entre insurgencia e institución. Es cierto que esta crítica topa con una dificultad importante. Pero escandalosamente simplista sería la representación de la relación entre la democracia insurgente y la institución bajo el único signo del antagonismo, como si una siempre se desplegara en una emoción instantánea y la otra estuviera, inevitablemente, abocada a un estatismo marmóreo. Una primera respuesta provisional se impone: hay una relación posible, concurrente, entre democracia insurgente e instituciones, desde el momento en que el acta constitucional, la norma fundamental, reconoce al pueblo el derecho de insurrección, como sucede en la Constitución de 1793. Y pedir su reinstauración, era reivindicar la legitimidad de la insurgencia. Pero precisamente la derrota de la insurrección de Prairial significó que la nueva Constitución del año III que

sacralizó el orden propietario, había eliminado el derecho de insurrección, y asestado un golpe irreparable a la imaginación política. Décadas de gobiernos fuertes, experiencias totalitarias, prácticas autoritarias vuelven inconcebible la inscripción de un derecho a la insurrección en un acto constitucional, como si el poder constituyente chocara contra el "horizonte insuperable", como les gusta decir a los defensores del orden establecido. Sin embargo, si la democracia tiene por objetivo establecer una comunidad política que mantenga a distancia la dominación, que busque el establecimiento de lo social bajo el signo de la no-dominación, ¿cuál es el mecanismo que preserva este principio, si no es el derecho a la insurrección, del que debe hacerse uso siempre que el deseo de dominar de los grandes llegue a pesar más que el deseo de libertad del pueblo? Verdad difícil de entender, pero la dificultad reside más en el espíritu de la época que en la cosa misma.

Sin embargo, a la democracia insurgente no le basta con estar vinculada al derecho de insurgencia para resolver el problema. Todavía debe remarcarse que esa democracia que tiene por principio la no-dominación no se desarrolla en un espacio-tiempo políticamente vacío e indiferenciado. Su relación con la efervescencia no debe llevarnos a engaño; la efervescencia no es lo instantáneo. No pertenece solo al presente. Por lo tanto, para salvaguardar la acción del pueblo, puede dirigirse a las instituciones que, en el momento de su creación, tuvieron como objetivo promover el ejercicio de tal acción. Por consiguiente, en los acontecimientos de Prairial, la insurrección adquirió fuerza con las secciones de París y los diputados montagnards que la apoyaron y la sometieron a votación, en el primer día de Prairial, con la Convención invadida y la permanencia de las secciones abolida por un decreto del 9 de septiembre de 1793. En la misma medida en

que la insurgencia puede establecer un tránsito entre insurgencia e institución, puede establecer una circulación entre el presente del acontecimiento y el pasado, en la medida en que se encuentren en instituciones emancipadoras que sean también promesas de libertad. En este caso, el pueblo se rebela en contra del presente que falta a las instituciones liberadoras, a cuyo respeto apela. Alcanzamos, por tanto, una formulación más matizada: la democracia insurgente, lejos de ser por principio hostil a cualquier institución y a toda relación con el pasado, es selectiva. Llevada como cualquier movimiento político a inscribirse en el tiempo, distingue entre las instituciones que favorecen la acción política del pueblo y las que no la favorecen. El criterio para su decisión es la no-dominación. No hay antagonismo sistemático entre la democracia insurgente y las instituciones, siempre y cuando estas trabajen por conservar ese estado de no-dominación y actúen como diques de contención del deseo de dominar de los grandes, y hagan posible, haciéndolo, las experiencias de libertad del pueblo. Por el contrario, cualquier institución gubernamental o de otro tipo que pueda alentar a una nueva posición de dominio en manos de los nuevos grandes solo puede despertar la hostilidad de la democracia insurgente.

Una complejidad similar se percibe si se aborda el problema del lado de la institución. Para hacerlo, tal vez debamos seguir la vía abierta por Saint-Just en Fragments sur les institutions républicaines, a saber, la de la oposición entre las instituciones y las leyes, siendo otorgada la preeminencia a las instituciones y la desconfianza reservada a las disposiciones legales, tal y como aparece en el manuscrito: "Una ley contraria a las instituciones es tiránica... Obedecer la ley, no es una evidencia; porque la ley no es a menudo otra cosa que la voluntad del que

la impone. Tenemos el derecho a resistir a las leyes opresivas"[11]. Sin entrar en todo el proceso de Saint-Just, observemos que la república debe establecerse primero mediante un tejido institucional, una especie de base original, que se diferencia claramente tanto del gobierno, "la máquina de gobierno", como de las leyes siempre susceptibles de ocultar actos de poder arbitrarios. Estas instituciones que tienen como finalidad vincular a los ciudadanos y las ciudadanas mediante relaciones generosas deben llevar en sí, tanto en su forma como en su contenido, una especie de esencia de la república, del principio republicano, y algo como su anticipación en la forma de totalidad dinámica. Es por esta razón que las instituciones se declaran como "el alma de la república".

Incluso si el pensamiento de Saint-Just no se cumplió plenamente, fue capaz de resaltar una especificidad de la institución, no reducible a las leyes y la maquinaria de gobierno. Especificidad reconocida incluso por Marx en La lucha de clases en Francia, donde observa que la República de febrero de 1848, república burguesa, se vio obligada bajo la presión del proletariado a dotarse de "instituciones sociales" y en la que distingue, aunque sea para criticar su timidez, un movimiento que implica ir más allá de la república burguesa "en la idea, y en la imaginación"[12]. La institución, más matriz que marco, contiene una dimensión imaginaria, de anticipación, que posee en sí misma la fuerza de iniciar, crear costumbres, o más bien actitudes y comportamientos que se dirijan hacia la emancipación que ella misma anuncia. En este sentido la institución, "sistema de anticipación" —la llama Gilles Deleuze —, se opone a la ley, en la medida en que lleva en sí una exigencia —la exigencia de una libertad a otras libertades— que la distingue radicalmente de la obligación propia de la ley, con sus sanciones por incumplimiento. Por ello Gilles Deleuze

define en estos términos la diferencia entre la institución y la ley: "esta es una limitación de las acciones, aquella un modelo positivo de acción"[13].

Queda una objeción. ¿No habrá incompatibilidad, contradicción, entre la insurgencia que se manifiesta en un presente en efervescencia, abocado a una movilidad extrema, y la institución? Incompatibilidad en varios aspectos: la efervescencia sería tal que la institución apenas podría tener lugar; además, esta no tendería al inmovilismo, sino al menos a una estabilidad que de por sí se resistiera al cambio, a la temporalidad de la democracia. Sobre el primer punto, lo hemos observado, es posible que la insurgencia, con una circulación entre presente y pasado, se apoye en ciertas instituciones que facilitan un contexto político dado. O incluso puede que la democracia insurgente, para perseverar en su ser y no ser reducida a fuegos de artificio, llame, despierte en un cierto sentido a la institución, destinada en este caso a articular el principio de no-dominación y un cierto anclaje en el tiempo, en la confrontación de dos temporalidades. Sobre el segundo punto debemos tener cuidado con las conclusiones precipitadas. De acuerdo con Merleau-Ponty, la institución dota a la experiencia de una dimensión duradera[14]. Pero ese carácter duradero que permanece en el tiempo no equivale tanto a un inmovilismo como a la dimensión que puede mostrarse en una duración creadora e innovadora a la manera de Bergson. También surge la pregunta sobre si el carácter anticipador de la institución, su relación con el imaginario, con el proyecto, no funciona dentro de la "durabilidad", como si la dimensión duradera, en lugar de ser resistencia, barriera para el cambio, se transformara en trampolín y se manifestara como una base para su estabilidad sobre la aplicación de la invención y la innovación. En esta concepción anticipadora de la institución,

es importante poner de relieve la duración creadora en detrimento de la lenta y uniforme, origen de la desaceleración y el equilibrio. Debemos al jurista Maurice Hauriou, con respecto a la institución, la distinción entre ambas formas de duración. Él mismo escribió: "La institución es, en todos sus aspectos significativos, la categoría del movimiento"[15]. En este caso, la institución podría hacerse fácilmente a la temporalidad democrática. De ahí surge una ambigüedad: ¿a qué elemento cabe dar prioridad, al dinamismo o a la permanencia y la estabilidad? En la hipótesis de una democracia contra el Estado, de una democracia insurgente que implica un distanciamiento de la soberanía, de la ley, en nombre de la institución, esta solo puede elegir el camino de una mayor plasticidad, de una mayor apertura al acontecimiento, una mayor disposición para dar cabida a lo nuevo.

Atravesar estas complejidades, tanto por el lado de la insurgencia como por el de la institución, permite entrever, contrariamente a las críticas que se me hizo, cómo pensar en su conjunto la democracia insurgente, su propia temporalidad, y la institución en la medida en que esta última, captada a su vez en su temporalidad específica, lejos de resultar ajena a la efervescencia democrática, o de combatirla, puede reaccionar más eficazmente que la democracia, se la puede concebir y practicar contra el Estado, especialmente si se aparece como la manifestación de un derecho no estatal, antiestatal, el derecho social. De hecho, la idea de institución va acompañada a menudo del argumento de que el Estado no es la principal fuente de derecho. Si permanecemos atentos a Saint-Just y a sus valiosas distinciones entre ley, institución y máquina de gobierno, no ajenas a los filósofos de la institución, entenderemos que es entre la ley, la máquina de gobierno por

una parte, y la democracia insurgente por otro, que hay conflicto, incompatibilidad, pero no entre ella y la institución.

Aunque debemos tener cuidado de no confundir el Estado y el gobierno, acudamos a William Godwin, autor de Enquiry Concerning Political Justice (1793), que de manera aguda supo discernir el conflicto irreconciliable entre el gobierno y la movilidad de la humanidad:

> El gobierno, desde cualquier punto de vista en que examinemos esta cuestión, es, por desgracia, rico en intenciones desafortunadas de las que conviene lamentarse. Los verdaderos intereses de la humanidad parecen indicar un cambio constante, una innovación constante. Pero el gobierno es el eterno enemigo del cambio. Esto que ha sido muy bien observado en un sistema específico de gobierno es en gran parte real en todos: se apropian de toda primavera que haya acaecido en la sociedad y frenan su movimiento. Su deriva es la de perpetuar los abusos... Por su propia naturaleza la institución gubernamental (positiva) tiende a impedir el progreso y la plasticidad del espíritu humano.[16]

Prólogo

Desde hace algún tiempo, la tendencia a considerar que Marx está superado parece atenuarse. Se anuncia y se prepara por todas partes el regreso de Marx o el regreso a Marx, con intenciones, sin duda, diversas. ¿Habrá concluido el tiempo de la necrología y empezado el tiempo de la "explicación con"?

Pluralidad de regresos, evidentemente. Pero más que distinguirlos según su objetivo, conviene diferenciar de entrada los que se sitúan del lado del marxismo —o de un determinado marxismo— y los que eligen una posición decididamente alejada de él, o incluso enfrentada a él: los que continúan haciendo de Marx inspirador de movimientos, de partidos, de estados, y los que volviendo la espalda a estos usos, están dispuestos a acogerlo en sus singularidad y en su soledad.

Marx solía declarar: "Todo lo que sé, es que no soy marxista". Cometeríamos un error si solamente viéramos en esta afirmación una provocadora ocurrencia de aquel a quien se ha erigido falsamente como padre fundador. Marx ha denunciado y atacado suficientemente el "sustitucionismo utópico" —un utopista pretende sustituir el movimiento social — como para no sublevarse contra el "sustitucionismo teórico". En este sentido, ¿no sería acaso el marxismo la inversión misma del pensamiento de Marx, que estaba más cerca del proyecto de la Unión obrera de Flora Tristán que de las traducciones partidistas o estatistas de quienes se declararon sus discípulos? Desde este punto de vista, el derrumbe de los regímenes marxistas, que abusivamente se pretendieron socialistas, tuvo entre otros efectos benéficos el de

"devolvernos" a Marx, a un Marx desembarazado de las materializaciones ideológicas que interpusieron una innegable cortina de humo entre él y nosotros. A decir verdad, esta forma de vuelta a Marx, o más bien de redescubrimiento —más allá del marxismo— de Marx, no esperó a que se produjera este derrumbe: en dos direcciones distintas, Maximilien Rubel y Michel Henry han abierto caminos diversos para permitirnos volver a oír la voz de Marx.

Expresión filosófica en el caso de Michel Henry, el veredicto no puede ser más claro: "el marxismo no es otra cosa que el conjunto de las malas interpretaciones que se han hecho de Marx"[17]. Prolongada ignorancia que ha sido vigorizada por la ignorancia prolongada de la obra filosófica de Marx, ya que, como insiste en varias ocasiones Michel Henry, lo inconcebible es que el marxismo se ha constituido y definido en la ignorancia completa de dicha obra. De hecho, fue solo en la década de los veinte del siglo pasado que los principales textos filosóficos de Marx fueron descubiertos por Riazanov. Partiendo de esta constatación, Michel Henry propone una lectura revolucionaria de Marx que sostiene, por una parte, que los textos histórico-políticos de Marx descansan sobre conceptos que no son fundadores y, por otra, que los conceptos esenciales del marxismo en ningún caso son los conceptos fundamentales de Marx, ya que para él no son ni realidades ni principios de explicación. De ahí la apertura hacia una filosofía de Marx, a la búsqueda de una realidad perdida tanto por Hegel como por Feuerbach, y que no sería otra que la práctica, es decir, la pura actividad como tal.

Una expresión más claramente política alcanza en el caso de Maximilien Rubel, quien rechaza con tanto vigor cualquier intento de identificación de Marx con el marxismo que sitúa a Marx en la posición de crítico del marxismo. Desembarazado el

autor de El Capital del mito de padre fundador, desembarazado del mito de Octubre, es decir de la transformación de su pensamiento crítico en ideología de partido de Estado, vuelve a ser aquello que nunca ha dejado de ser, el pensador de la autoemancipación obrera, dando respuesta a la doble exigencia ética de la utopía y de la revolución[18].

Ciertamente uno puede temer, cuando se observa el perfil de renovación que adopta actualmente el retorno de la filosofía política en Francia, que ese regreso a Marx, separado del marxismo, concluya con una neutralización de su pensamiento, con su integración en el corpus académico, hoy aislado de lazo constitutivo con la revuelta y con el mesianismo. Tal es el legítimo temor de Jacques Derrida[19]. Pero esa neutralización no debe ser vista como fatalidad, en la medida que ese regreso despliega de nuevo el tema y el imperativo de la emancipación.

Es del lado de esta forma de regreso que, a decir verdad, se trata más de una reactivación que de un regreso, que el presente ensayo se sitúa. Volvemos, de hecho, principalmente a un texto extraordinario de Marx, cuya publicación es muy posterior a la constitución del marxismo; al manuscrito Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, escrito probablemente en el verano de 1843 y publicado por Riazanov en 1927. Marx emprende una crítica casi lineal de la filosofía del derecho de Hegel, más concretamente de la 3ª sección de la III parte consagrada al Estado, del §231 al §313. No se trata tanto para nosotros de proponer una nueva interpretación de conjunto como de dar respuesta a dos cuestiones esenciales: ¿qué estatuto otorga Marx a lo político en este texto en el cual, contra el logicismo hegeliano, pretende poner de relieve la lógica de la cosa, en este caso de la cosa política?; y, por otro lado, ¿a qué tipo de sociedad política apunta con el advenimiento de la "verdadera democracia" que, según él,

comportará la desaparición del Estado? Como si la verdadera democracia asumiera y llevara a una solución el enigma surgido con la Revolución francesa.

Divergencia entre Marx y el marxismo, podríamos incluso decir. Pues al proponer un análisis del momento maquiaveliano que nos resulta contemporáneo, constitutido dentro de una crítica del marxismo que busca redescubrir lo político perdido, bien en una filosofía de la historia, bien en una empresa de cientifización, en el que hemos constatado que un primer momento maquiaveliano se daba ya en Marx. Momento no ajeno a la aventura del movimiento joven-hegeliano —que es una de las fuentes de la modernidad política o uno de sus laboratorios—, ya que en unos pocos años ese movimiento dio nacimiento a un liberalismo político radical (Ruge, Marx), al socialismo y al comunismo (Moses Hess, Engels, Marx), al anarquismo (Bakunin, Stirner) y al sionismo (Moses Hess).

Precisémoslo: no se trata de leer de nuevo a Marx a la luz de una referencia exterior, sino de proponer una lectura interna, una reactivación de sus conceptos y de sus intuiciones que, en virtud de su relación con Maquiavelo y Spinoza, permita percibir una interrogación de lo político y una voluntad práctica de emancipar la res publica de lo teológico-político y de las persistencias feudales.

En resumen, ¿qué aporta este texto, en el cual un pensamiento de lo político y un pensamiento de la democracia aparecen tan fuertemente relacionados al confrontarlo a las cuidadosas críticas hacia Marx —respetuosas en el sentido que Benjamin Constant continuaba respetando a Rousseau incluso cuando lo criticaba— de Hannah Arendt, de Claude Lefort y de Theodore Adorno?

¿Es cierto que Marx, brevitatis causa, haya tendido a descubrir lo político a través de lo social, que haya hecho

derivar lo político de lo económico o que se haya blindado en un quietismo cuando se trataba del fin de la dominación? Adorno, en Dialéctica negativa, escribe : "La economía tendría la primacía sobre la dominación, la cual no podría ser derivada más que económicamente. [...] Él [Engels] y Marx querían la revolución en cuanto la de las relaciones económicas en la sociedad en su totalidad, [...] y no como cambio de las reglas de juego de la dominación, su forma política"[20]. Pero ¿no es más bien en el registro de la inquietud y de la interrogación que se piensa la verdadera democracia?

¿Democracia contra el Estado? Este título es deliberadamente paradójico en el sentido más profundo del término. Primero contra la doxa de los partidarios de la democracia, para los cuales democracia y Estado van unidos como los dedos de la mano. Al identificarlos entre sí no parecen tener problemas en forjar la expresión "Estado democrático". La alianza de estos dos términos aunque parece funcionar, no lo hace. ¿Por qué debe haber una armonía previa entre el Estado y la democracia, cuando esta surge con la ciudad griega? De esta forma, el Estado, en su soberanía, tendría la opción de recurrir, según las circunstancias y la inspiración de sus dirigentes, bien a modos de ejercicio democrático del poder, bien a modos de ejercicio autoritario.

¿Pero acaso se reduce, o puede reducirse la democracia a modalidades del poder del Estado, y por así decirlo a un método de gobierno? Si este no es el caso, si la democracia es una determinada institución política de lo social, no aparecen inmediatamente el conflicto, las tensiones, o la propia contradicción, entre la democracia y el Estado?

Invirtamos los términos y abordemos la cuestión desde la perspectiva de la democracia y no ya del Estado. ¿Puede

imaginarse sin dificultad la expresión "democracia estatal"? Se puede concebir fácilmente la oposición entre democracia política y democracia social, incluso concebir el pleonasmo "democracia popular", que fue una cruel burla, pero "democracia estatal" es impensable. Como si se revelara en esta resistencia de la lengua la existencia de un antagonismo sordo, subterráneo, implícito entre la democracia y el Estado, como si se revelara en esta experiencia que el Estado no es, naturalmente, la mejor forma de manifestación de la democracia. Nuestra sociedad experimenta un curioso funcionamiento cercano a la caducidad: desde el momento que una situación es creadora de problemas, la transforma inmediatamente en horizonte insuperable, o peor, en obstáculo insalvable. De ahí una práctica que consiste en olvidar y ocultar las brechas que han hecho vacilar lo infranqueable. Así, a propósito del Estado, ¿quién debate todavía la buena nueva que anunció Pierre Clastres bajo el nombre de "La sociedad contra el Estado"?

En segundo lugar, la expresión "democracia contra el Estado" se levanta contra la doxa de los adversarios de la democracia —aquello que llaman "democratismo"— que identifica de la misma manera, sin más, democracia y Estado. Rechazando el Estado, rechazan al mismo tiempo la democracia. Encubren con tanta facilidad su rechazo que no perciben ninguna diferencia entre ambos, ni piensan que la primera pretensión de la democracia sea la de alzarse contra el Estado. Ahora bien, uno de los méritos del manuscrito de 1843 de Marx —y no uno de los menores— es que invita a pensar la democracia sobre las ruinas del Estado. Abre de esta forma una brecha en la que conviene penetrar para tener acceso a esta extraña forma de experiencia de lo político, para enfrentarse con el enigma de la verdadera democracia.

Si durante toda su vida Marx estuvo atormentado por espectros, tampoco dejó de enfrentarse, como muchos de sus contemporáneos luchando por la emancipación, a los enigmas. ¿No es acaso Moses Hess colaborador junto con Marx de la Gaceta Renana, quién definió insuperablemente, en un artículo del 19 de abril de 1842, el horizonte enigmático del siglo XIX?

La Revolución francesa ha encargado a los tiempos modernos resolver este enigma. Libertad e igualdad es lo que quiero, apunta esta revolución mundial [...]. Pero no resultaba tan fácil como se creía inicialmente. La forma original, primitiva, natural, brutal de la libertad y de la igualdad —el sans-culotismo— no duró mucho tiempo: El imperio fue la enfermedad que engendró y la Restauración fue su tumba. Y es entonces cuando empieza propiamente la historia del enigma, o más bien su solución. ¿Qué fue sino la monarquía de julio, la primera tentativa razonable, espiritual, de realizar la igualdad y la libertad? [...]. Pero cuando se ve la cantidad de metamorfosis que se producen desde 1830 en la nación francesa, inglesa y alemana podemos alimentar la esperanza, sin duda, que el enigma ha realizado un paso hacia su solución.[21]

La diferencia entre el siglo XIX y el siglo XX se encuentra en que el primero creía poseer la solución, mientras que el segundo ha hecho del enigma su constante, sabiendo que historia y política están destinados a permanecer como pregunta sin fin.

Introducción

UNO

La democracia moderna se apareció tanto a aquellos que se esforzaron en verla como un enigma como a aquellos que la vieron como una cadena de paradojas. Esto vale tanto para Tocqueville como para Marx.

El autor de La democracia en América (1835) interpreta la revolución como "un hecho providencial" que se aleja en cada momento a la "fuerza humana". Más allá de su deseo de inteligibilidad, Tocqueville confiesa "una especie de terror religioso" ante esta "revolución irresistible". Ilustración de la propia democracia, es de esta manera que los Estados Unidos presentan "la palabra del gran enigma social" que afecta al mundo moderno[22]. ¿ La constitución de una ciencia política nueva a la que apela Tocqueville no pretende dominar, no intenta corregir "los instintos salvajes de la democracia", a fin de volver útil esta revolución, de someterla a la civilización más que de dejar que se yerga libre y anárquicamente contra ella? A partir de entonces, para Tocqueville, la alternativa no se planteará entre sociedad aristocrática y sociedad democrática, sino entre una democracia sometida al orden y a la moralidad y una democracia "desordenada", "depravada", "entregada a furores frenéticos"[23].

La expresión "Estado democrático" que aparece desde la introducción de su obra ¿no expresa mejor el proyecto de

Tocqueville, como si se tratara de encauzar el flujo tumultuoso de la democracia en el lecho del Estado? Al asociar la democracia con el Estado, ¿no trata acaso Tocqueville de disociarla de la revolución? Porque ¿para la democracia, el Estado no es un lecho de Procrusto? Tocqueville, atento a poner de relieve las ambigüedades de la democracia, presenta sus manifestaciones preocupándose de desvelar sus contrapartidas y sus paradojas.

De este modo, la democracia que reposa sobre el principio de soberanía del pueblo se encuentra, a pesar de ello, expuesta a engendrar una forma de despotismo inédito, difícil de nombrar: un poder tutelar más que un poder tiránico, que introduce una nueva forma de servidumbre, "reglada, suave y apacible"[24]. De esta manera, la revolución democrática, lejos de continuarse en un movimiento revolucionario permanente, está condenada a poner fin a las pasiones revolucionarias y sustituirlas por nuevas pasiones que tienen más a ver con la conservación de lo existente que con la subversión.

Para el Dr. Marx, joven filósofo alemán, que lucha entonces por importar a Alemania el modelo político francés, la democracia, según los términos expuestos en el manuscrito de 1843, consagrado a la crítica a la filosofía del derecho de Hegel, se presenta como "el enigma resuelto de todas las constituciones". Pero, a decir verdad, este enigma, más que resuelto, se encuentra intensificado, ya que Marx, tomando como referencia a los ensayistas franceses de su época, observa la aparición de un nuevo enigma: "En la democracia el Estado en tanto que particular es solamente particular, en tanto que Universal es el Universal real... Los franceses de la época moderna lo han entendido en el sentido que en la verdadera democracia el Estado político desaparece"[25]. Volveremos detenidamente sobre esta fórmula enigmática a fin de

elucidarla. Allí donde la democracia crece hasta conocer un pleno desarrollo, el Estado disminuye. Por el momento, surge una primera pregunta: ¿cómo una comunidad política, en esta coyuntura, alcanzada la verdad la democracia, podría manifestarse como la desaparición del Estado político? En realidad, ¿cómo una sociedad política puede desarrollarse como desaparición del Estado? ¿Significa que hay que establecer una diferencia entre política y Estado? ¿Merece ser pensada la democracia moderna contra el Estado, rechazando al unísono la expresión "Estado democrático", que surge espontáneamente en los escritos de Tocqueville, como si la manifestación misma de la democracia tuviera por efecto sobrepasar los límites del Estado, ir más allá, como si su vocación fuera desbordar esos límites, salir del lecho del Estado para, igual que un río fecundo y generoso, extenderse en todas las esferas de lo social?

Reconociendo la exactitud de la fórmula de los franceses modernos, Marx retoma el análisis de estos según su propio criterio. Su apego, más allá del Rin, no es una "golondrina" sin relación alguna con la primavera de los pueblos de antes de 1848; se inscribe en su núcleo mismo y participa de lo que se podría bien llamar un "momento maquiaveliano", a tenor de sus intervenciones durante este periodo político, bajo el signo de la res publica. Aplicado a Marx, este término puede sorprender, si no despertar ambigüedades. Hay, por tanto, que tomar ciertas precauciones para situar mejor aquello que se contempla a través de la lectura de los escritos políticos del joven Marx entre 1842 y 1844[26].

Como se verá, no se trata de contribuir a una ciencia marxista de la política o a una "ciencia particular" de lo político como lo ha intentado hace algunos años la crítica anglosajona, la cual, sensible a la importancia de la dimensión política en Marx, a menudo desatendida, trató de hacer resurgir

esta dimensión desde la perspectiva de la teoría materialista de la sociedad y de la historia; ni de participar en la elaboración de una teoría materialista del Estado como si se tratara de llenar un hueco lamentable o de hacer acopio de los elementos dispersos en diferentes escritos con el objetivo de promover una teoría coherente que solo existiría de manera fragmentaria en Marx[27].

A este respecto, nos situaremos deliberadamente a distancia del marxismo, y más concretamente de esas formas sofisticadas del marxismo que, para poner fin a la depreciación economicista de lo político, desembocan, a pesar de su respeto por la pluralidad de instancias, su realidad y su eficacia, en un predominio de lo político sobre lo económico, promoviendo, de esta manera, una sociologización de lo político.

Se trata más bien de considerar los textos políticos del joven Marx como una obra de pensamiento, en el sentido en que lo entiende Claude Lefort, a saber, como una obra sostenida por una voluntad de conocimiento y en la cual el lenguaje es esencial. Resulta legítimo, además, debido a los vínculos que Marx establece con la tradición, interpretar esta obra desde el punto de vista de la filosofía política o, mejor si cabe, inscrita en el porvenir de la filosofía política moderna. De la formulación del proyecto, se desprende nuestro propósito de abrir un camino a contracorriente de dos polos que, a pesar de su oposición, coinciden en este punto: a contracorriente de los marxismos que aclaman a Marx por haber abandonado las formas de pensamiento de lo político propias de la especulación filosófica; a contracorriente de aquellos que consideran a Marx uno de los que habrían puesto fin a la tradición del pensamiento político. Por la vía abierta entre estos dos polos, se trata de recuperar una dimensión escondida, oculta de la obra de Marx —una interrogación filosófica sobre

lo político, sobre la esencia de lo político— muy acentuada entre 1842 y 1844, pero que no parece impregnar menos la totalidad de la obra y que reaparece en el contenido de sus escritos políticos. Ahora bien, esta dimensión —y esta será mi primera hipótesis— puede mostrarse mejor vinculando la obra de Marx con la filosofía política moderna tal como fue inaugurada por Maquiavelo.

El nombre de Maquiavelo no debe llevarnos a engaño. No hace aquí ninguna referencia a la fundación de la ciencia política positiva, objetivante, de la cual Marx sería heredero, ni tampoco a un "realismo político" tal que la teoría política significaría una reflexión sobre las relaciones de fuerza y que, en este sentido, sería común a Maquiavelo y a Marx, uno con vistas a la edificación del Estado nacional moderno, el otro de cara a la emancipación del proletariado. Si no se puede reducir Maquiavelo al realismo, tampoco se puede reducir la vinculación de Marx con Maquiavelo a una recuperación de este realismo y a su transferencia a otro campo sociohistórico, con otros actores, proponiendo la tesis según la cual Marx sería el Maquiavelo del proletariado. Afirmaremos más bien que el joven Marx, en la interrogación filosófica que lleva a cabo sobre lo político, mantiene una relación esencial con Maquiavelo en tanto que este último es el fundador de una filosofía política moderna, normativa, es decir fundada sobre criterios y principios diferentes de evaluación de la filosofía política clásica.

Igualmente es legítimo interrogarse sobre la inscripción de Marx en un momento maquiaveliano.

En 1951 Éric Weil invitaba a distinguir —en el marco de una reflexión sobre Maquiavelo hoy— sobre las dos modalidades en que Maquiavelo se encuentra presente en nuestra civilización; bien en fases eruditas donde los doctos y

los intérpretes debaten sobre la génesis de la obra, sobre su sentido, sus problemas, etc.; bien en fases públicas en las que Maquiavelo resurge súbitamente en la escena política, invocándose su nombre como respuesta posible a los problemas del momento. En este último caso se observaría un cambio en el estatuto de Maquiavelo que sería casi contemporáneo de aquellos que lo invocan, a pesar de la diferencia de tiempo y de pensamiento, puesto que no se trataría ya de pensar sobre Maquiavelo, sino de pensar Maquiavelo o, mejor, de pensar con Maquiavelo los asuntos políticos del momento. "No obstante, surgen otros momentos que dan nueva vida al que hasta ahora no era más que un autor entre otros. A él se dirige la pregunta apasionada por el ser de la política, es con él con quien se discute como si fuera un contemporáneo"[28]. Radicalidad de las cuestiones en juego: ¿esta conversación con Maquiavelo enunciará más allá del qué hacer o del cómo hacer, la pregunta fundamental, actuar o no actuar? ¿Cuál es la legitimidad de la acción política? ¿La sospecha de las relaciones de la política con el mal debe llevar a la inacción? Ya no se trata de si esta o aquella opción política es cuestionada, sino de la política misma, de la que un maquiaveliano, Napoleón, nos ha enseñado que era el destino del ser humano.

En este primer sentido, es posible pronunciarse afirmativamente sobre la participación de Marx en un momento maquiaveliano de su tiempo, más aún cuando el movimiento de los jóvenes hegelianos al que pertenecía puede ser hasta cierto punto objeto de análisis desde esta perspectiva. Es sin duda el autor de El Príncipe y de los Discursos a quien Marx, asociando filosofía y periodismo de combate, dirigió "la pregunta apasionada por el ser de la política", desplegándola en múltiples direcciones:

¿Cuáles son las condiciones de un pensamiento filosófico de lo político?

¿Cómo pensar los asuntos políticos?

¿Cuáles son el estatuto, la esencia y la naturaleza de lo político?

¿Cuál es el lugar de lo político en la constitución de lo social?

¿Cuál es la característica propia de la modernidad política?

Es a partir de estas cuestiones que Marx establece una relación privilegiada con Maquiavelo, quien representaría, según Leo Strauss, la primera ola de la modernidad y traería por eso una verdadera "maquiavelización" del pensamiento político, de la que Marx sería tributario[29].

De hecho, Marx, en un artículo de julio de 1842, reconoce hasta qué punto la filosofía contemporánea, el pensamiento de la emancipación, se constituye en una relación con la tradición. La idea del Estado, aquello que Marx llama "la autonomía del concepto de Estado", lejos de tratarse de una invención fantasiosa de las doctrinas políticas más recientes, resulta ser el fruto de una relación viva con una tradición plurisecular, inaugurada por Maquiavelo y por Campanela, por la intuición maquiaveliana de la filosofía política moderna[30]. A decir verdad, esta última formulación resulta bastante más satisfactoria que el término de maquiavelización que, salvo excepción, escapa difícilmente al presupuesto de la periodización straussiana de la filosofía política, con respecto a la moderna, a saber: la idea de un proceso de decadencia bajo el signo de la pérdida, del empobrecimiento y de la reducción del horizonte[31].

Hecha esta precisión crítica, retomemos nuestra pregunta sobre la inscripción de Marx e intentemos hacerla progresar.

¿No participaría Marx de un segundo momento maquiaveliano con un sentido más determinado, más cargado de contenido, más preciso? No solo la temática de este momento sería más abierta, más generosa que la de la maquiavelizacion y no llevaría a ver a Marx únicamente como ejecutor de una tradición, sino que sería más compleja que la propuesta por Éric Weil. El análisis de este último, en realidad, incurre en el error de presentar estos resurgimientos de Maquiavelo como una especie de movimiento desestructurado, incluso arbitrario, cuando si se observan con detenimiento estos resurgimientos o, mejor, estas constelaciones maquiavelianas en la historia moderna, puede percibirse en ellas la emergencia de una verdadera corriente moderna de pensamiento político y filosófico. Es eso lo que se deduce, especialmente, del gran trabajo de J. G. A. Pocock consagrado al momento maquiaveliano[32] que ha convulsionado la presentación clásica de la filosofía política moderna, hasta entonces enteramente bajo la influencia del modelo jurídico-liberal, revelando su "cara oculta", es decir, la existencia de otro modelo, el paradigma cívico, humanista y republicano. En la impronta de los trabajos de H. Baron sobre el humanismo cívico, Pocock ha alumbrado otra filosofía política moderna, que se extiende, según su autor, desde el humanismo florentino hasta la revolución americana, pasando por Maquiavelo y Harrington, y que consiste en afirmar la naturaleza política del ser humano y en asignar como objetivo de la política no ya la defensa de los derechos sino la puesta en práctica de esa "politicidad" primera, bajo la forma de una participación activa de los ciudadanos en la cosa pública.

Este momento maquiaveliano y las constelaciones que de él penden presentan tres elementos distintos:

El momento por el cual pensadores y actores políticos, a lo largo de varios siglos, han trabajado para reactivar la vita activa de los antiguos, más concretamente el bíos politikós —la vida dedicada a los asuntos políticos—, contra la primacía acordada a la vita contemplativa y contra el cristianismo, que, en nombre de la ciudad celeste, ha sembrado el descrédito sobre la política. Esta rehabilitación de la vida cívica —de la vida en la ciudad y por la ciudad— descansa sobre la recuperación de la afirmación aristotélica según la cual el ser humano es un animal político que no puede alcanzar la excelencia sino en y por la condición de ciudadano. Además del distanciamiento con la tradición platónica y con el privilegio que esta acordaba a la vita contemplativa, este redescubrimiento de la política implica una revolución con respecto al hombre medieval: mientras que este último había recurrido a la razón para que le revelara, gracias a la contemplación, las jerarquías eternas de un orden inmutable en el seno del cual le estaba asignado un lugar fijo, desalojando el ámbito de la contingencia y de la particularidad histórica junto a lo irracional, del que era conveniente apartarse, el partidario del humanismo cívico, al mismo tiempo que llevaba a cabo un desplazamiento de la vida contemplativa a la vida activa, descubría una nueva figura de la razón capaz de crear mediante la acción un orden humano, político, otorgando una forma al caos del universo de la contingencia y de la particularidad. Orientado hacia la toma de decisiones en común, este nuevo modo de existencia cívica reconocía la naturaleza lingüística del humano y tendía a concebir el acceso a la verdad como el resultado de intercambios libres donde la retórica, tan presente en la ciudad antigua, recobrara su función. El adagio civitas facit legem, la ciudad hace las leyes, definía el nuevo principio, que se oponía tanto al patriotismo de Dante, encaminado a la

realización de un orden eterno, cuanto al sincretismo del demagogo romano Cola di Rienzo.Es en términos casi arendtianos que Pocock capta la dimensión específicamente política de este momento maquiaveliano, fundador de una nueva ciudad terrestre: "Este libro explica en parte la historia de la renovación, en la temprana modernidad occidental, del ideal antiguo del homo politicus, el animal político de Aristóteles, que afirma su ser y su virtud por medio de la acción política, cuyo pariente más próximo es el homo rhetor y su antítesis el homo credens de fe cristiana"[33].

La elección de la república como única forma de politeia, capaz de satisfacer las exigencias del humano animal político destinado a alcanzar su plenitud en el vivere civile y a las del descubrimiento de una historicidad secular. Por ello la oposición a Dante se reforzaba: ¿no aspiraba este, de hecho, eligiendo una monarquía universal, a bloquear la historicidad para facilitar la salvaguarda de un orden eterno, objeto de contemplación? Más allá de la revisión del mito de la fundación de Florencia —el republicano Brutus, héroe de la libertad, sustituyendo a César—, se trataba, merced a la elección de la república, de concebir una comunidad política apartada de la dominación y de abrir un acceso a la temporalidad práctica. Contra el rechazo del tiempo, propio del imperio o de la monarquía universal, la idea republicana está vinculada a una asunción del tiempo y a una noción del actuar humano que, desplegándose en él, trabaja en su efectividad misma para separar el orden político del orden natural.

Esta rehabilitación de la forma-república avanza a la par con su inscripción en el tiempo. Creadora potencial de historia, la república al mismo tiempo que se sustrae a la eternidad, se expone a la crisis y a la transitoriedad; además, por no ser universal, se manifiesta como comunidad histórica específica.

La forma-república que resulta de la voluntad de crear, lejos del cristianismo, un orden mundano, secular, sometido a la contingencia del acontecimiento, se encuentra por eso expuesto a la finitud temporal, a la prueba de los tiempos. De ahí nace un nuevo interrogante, ¿es la república, reactivación de la politeia aristotélica, la forma de comunidad política capaz de conocer la estabilidad en el tiempo, es decir, de oponer a los golpes de la fortuna y a los efectos de la corrupción una voluntad de perseverar en su ser gracias a la politización de la virtud?

Se trata entonces de volver a situar en el foco el dominio político en la obra de Maquiavelo de la que Marx se congratulaba en 1842, y lo hacía con tanto o más vigor por cuanto estaba decidido a repetir ese gesto contra las pervivencias de lo teológico-político en su tiempo. Más allá, Marx hubiera tenido por tarea orientar la mirada hacia el gran descubrimiento clásico, al cual se asocia el nombre de Aristóteles, el hombre como animal político.

Mezcla de Aristóteles y de Maquiavelo, en este sentido se encontraba muy cerca del contenido espiritual de una constelación maquiaveliana. En resumen, para juzgar la inscripción de Marx en ese momento maquiaveliano más específico, recogeremos las siguientes cuestiones:

¿En qué medida Marx permaneció fiel a la voluntad maquiaveliana de circunscribir un dominio político, un lugar político o de lo político independiente?

¿En qué medida aprecia realmente Marx la voluntad de la filosofía política moderna de autonomizar la política, o, para retomar sus propios términos en 1842, de autonomizar el concepto de Estado?

¿En qué medida, en fin, su redescubrimiento de lo político contra el Estado cristiano feudal, su manera de concebir la emancipación política contra esta forma de Estado que, a decir verdad, es un no-Estado, participa del paradigma cívico, humanista y republicano? Más allá de esta mezcla de Aristóteles y Maquiavelo, más allá de la "respiración griega" de Marx, ¿es legítimo percibir una relación entre la "verdadera democracia" de 1843 y las orientaciones del humanismo republicano?[34]

DOS

Contrariamente a la mayor parte de los intérpretes, que sitúan el comienzo de los escritos sociopolíticos de Marx en 1843 con La crítica de la filosofía del Estado de Hegel, nosotros distinguiremos, al menos con la presente cuestión, dos constelaciones de textos, los de 1842 y los de 1843 1844, separados por una verdadera crisis, la crisis de 1843. La primera constelación comprende los textos correspondientes a la utopía del Estado racional; podría datarse el fin de esta constelación el 25 de enero de 1843, fecha en la que Marx escribe a Ruge: "En Alemania ya nada tengo que hacer. Aquí uno se vicia"[35]. La segunda constelación designa los grandes textos de 1843 consagrados a la crítica de la filosofía política de Hegel, La cuestión judía y las Glosas críticas al margen del artículo "El Rey de Prusia y la reforma social. Por un Alemán" (agosto de 1844), conjunto que debe leerse sobre el telón de fondo de la correspondencia Marx-Ruge (de marzo a septiembre de 1843, publicada en febrero de 1844 en los

Anales francoalemanes). Poniendo de relieve la teoría del Estado moderno y el pensamiento sobre lo político tal como aparece en aquellos primeros textos, se podrá comprender mejor la significación del proyecto ulterior de crítica de la política. Como si, confrontando los textos de 1842 con los de 1843-1844, pudiéramos llegar a la conclusión de que, en lo que concierne al estatuto de lo político de Marx, existen en cierto modo dos tópicos, el segundo de los cuales tiene un valor de crítica en relación con las posiciones de partida. Si no se hace distinción entre esas dos series de textos, se descuida la crisis de 1843, lo que en ella estaba en juego y la innovación consecuente, perdiéndose de vista, por lo mismo, el cambio de perspectiva que Marx efectúa a comienzos del año 1843.

Dos tópicos, entonces. En 1842, los textos de Marx, lejos de expresar apenas un democratismo más o menos acentuado a nivel de las posiciones políticas, se ubican, en el plano teórico, no tanto bajo el signo de la emancipación política cuanto en la línea de la emancipación de lo político con respecto a lo teológico, de lo complejo del Estado cristiano. Y si esta afirmación esencial de la autonomía de lo político se expresa en un intento por importar al mundo germánico la idea republicana, también conduce, más profundamente, a un verdadero redescubrimiento de lo político: el lugar político es pensado como independiente, como poseedor de una consistencia propia y —en la lógica de esta autonomía— como determinante. En suma: Marx, cercano en esto a Rousseau, para quien "todo tiende radicalmente a la política", vuelve a poner el mundo político en su órbita, lo recentra, por así decir, elaborando por su parte una nueva figura del momento maquiaveliano.

Por oposición a estas tesis de 1842, los textos de 1843 inauguran un nuevo cuestionamiento de ese poder determinante

de lo político, al menos bajo la figura del Estado. La crítica del Estado moderno y su relación con la autonomía de la sociedad civil, abre el camino a un nuevo descentramiento de lo político con respecto a sí mismo. Ante este golpe infligido a la autonomía del concepto de Estado, surge entonces la pregunta: ¿qué queda entonces del momento maquiaveliano?

Por otro lado, es a esta crisis de 1843 que Marx, en el Prólogo de la crítica de la economía política de 1859, remite el descubrimiento de las diversidades que le sirvieron de "hilo conductor" en sus investigaciones ulteriores. Según su relato, es tras los artículos de la Gaceta Renana y de su fracaso "para resolver las dudas que lo asaltaban", que emprende un primer trabajo, a saber, "una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho". Haciendo el balance de esta crisis, Marx escribe las proposiciones célebres que forman en cierto modo el núcleo de lo que los marxistas acostumbran designar con el término "materialismo histórico", uno de cuyos efectos es el de negar expresamente la autonomía de lo político y de lo jurídico:

... tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no pueden comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida..., [la] "sociedad civil", es menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política. [...] En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual

se alza un edificio [Uberbau] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social.[36]

Una crisis nodal, por tanto, susceptible de dos interpretaciones diferentes:

Ante la lectura de ese texto casi "canónico", de esta autointerpretación de la crítica de 1843, es necesario registrar un verdadero descentramiento de lo político, pensado en adelante como un fenómeno derivable y en cierto sentido secundario. Marx, al mismo tiempo que niega la autonomía de lo político, lo naturaliza insertándolo en el campo de dependencia de una necesidad infraestructural o de un conjunto de relaciones de fuerza. Surge una ruptura con la innovación maquiaveliana: la relación con la institución de la filosofía política moderna se borra al punto de dejar lugar a una ciencia objetiva de la totalidad social.

Pero como lo subraya Marx en el mismo texto de 1859: "No podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí mismo". Si el intérprete, en lugar de intentar tomar nota —como lo hace Marx en 1859— del efecto, acepta rehacer, sin pretender cerrarlo, el camino de Marx hacia el efecto, es decir, seguir una vía que no necesariamente conduce al efecto anunciado y elogiado en 1859, ¿no será entonces sensible a una dimensión distinta del texto de 1843, olvidada o rechazada por el Marx de 1859? El intérprete, en virtud de la prioridad que acordará en la crítica de 1843 al proceso de pensamiento, ¿no percibirá acaso en él una dimensión propiamente filosófica, bajo la forma de una interrogación constante de lo político? Posición del intérprete que implica obviamente una lectura particular de Marx, alejada de las ortodoxias existentes y de su control, lectura que se deja guiar por las preguntas de Marx, sin por ello ponerles el sello de una respuesta determinada, y que

se abre paso, más bien, a través de las contradicciones, de las tensiones que atraviesan el texto y de sus implicaciones laterales, para entregarse a un trabajo de descubrimiento.

Planteada así la cuestión, y manteniendo a distancia la autointerpretación de 1859, ¿estamos todavía autorizados a considerar sin más que Marx, después de haber devuelto en 1842 al dominio político su consistencia propia y de haberlo recentrado disociando el Estado moderno de lo teológico, procedería en 1843 en una dirección inversa y descentraría la política haciéndola derivar de lo económico? ¿Se puede, en efecto, concluir que lo político, restablecido en 1842 para liberarlo de lo teológico-político, sería de nuevo, en 1843, descentrado e invertido por la subordinación a lo económico-social?

En suma: ¿se trataría en 1843 de una crisis epistemológica en el curso de la cual Marx habría buscado y encontrado una nueva base a partir de la cual dar cuenta "científicamente" de lo político, o más bien de una crisis política y filosófica en la cual Marx habría buscado un nuevo sujeto político, distinto del Estado, y que llevaría a su extremo eso que Marx mismo llama "el principio político"? Se nos abre una perspectiva privilegiada para juzgar sobre la realidad del descentramiento de 1843 y sobre sus efectos: ¿anulación, enmienda del momento maquiaveliano —lo que reduciría ese momento a un simple estadio en la evolución de Marx y ofrecería sobre todo un interés histórico—, o bien desplazamiento, inflexión de ese momento —lo que le conferiría la condición de una dimensión permanente a la obra de Marx? Ese lugar teórico se constituye en 1843 con la formulación de la cuestión de la democracia y con el enigma de aquella proposición sobre el descubrimiento de los franceses modernos que recordábamos al comienzo y que trataremos de elucidar. ¿No tendríamos allí una inscripción

inédita en el momento maquiaveliano, que se distinguiría por una investigación sobre el medio propio de la política y que se dedicaría sobre todo a examinar el lugar enigmático de la "verdadera democracia"? De la respuesta a esa pregunta depende la relación que conviene establecer y, eventualmente, mantener entre la crítica de la política y la emancipación humana. Sin resolver por el momento la cuestión, plantearemos solamente que si es posible observar en Marx una tendencia al ocultamiento de lo político bajo la forma de una naturalización, de una inserción de lo político en una teoría dialéctica de la totalidad social, su obra parece, al mismo tiempo, elaborada en una orientación contraria. Como si la heterogeneidad de lo político, el poder instituyente de lo político, no hubieran dejado de obsesionarle durante su vida —como atestiguan la riqueza y la complejidad de sus escritos políticos—, como si Marx no hubiera dejado de preguntarse sobre el enigma del fundamento de la comunidad política, del vivir-juntos de los hombres.

Nuestra lectura se apoya, sobre todo, en la segunda parte, en la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, manuscrito publicado por primera vez —ya lo hemos señalado— en 1927, que no debe confundirse con "La crítica de la filosofía del derecho de Hegel", texto breve y contundente donde se anuncia el descubrimiento de la negatividad propia del proletariado, y que fue publicado por Marx en 1844 en París en los Anales francoalemanes, al igual que la correspondencia con Ruge y La cuestión judía.

En cuanto a su recepción, ese texto ha conocido un destino modesto. Si los Manuscritos de 1844 suscitaron numerosas interpretaciones, desde la del joven Marcuse hasta las lecturas cristianas o espiritualistas, e inspiraron luchas antiburocráticas contra la dominación totalitaria, la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel ha sido más bien estudiada de manera erudita

como una etapa importante en la génesis del pensamiento de Marx, pero solo como una etapa[37]. Desde luego que la Crítica... de 1843 no tiene la amplitud de los manuscritos de 1844, donde la crítica de la economía política se metamorfosea en una crítica unitaria de la sociedad moderna; pero no deja por ello de ser un texto excepcional en el sentido de que elabora, a través de la filosofía del derecho de Hegel —el pensamiento del Estado moderno en tanto que pensamiento del tiempo presente—, una verdadera crítica de la modernidad política bajo el signo de la democracia. Según Michel Henry, se trata de un texto extraordinario de un alcance filosófico ilimitado.

¿Por qué, entonces, este relativo desinterés? ¿Es necesario suponer que al publicar "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" Marx proyectó una sombra sobre el manuscrito de 1843, reduciéndolo al estado de ejercicio preparatorio? ¿O bien el juicio de Marx de 1859 habría tenido por efecto impedir cualquier lectura que se opusiera a su autointerpretación?

Es posible que la razón sea más profunda. Una lectura abierta y atenta de la Crítica... de 1843, ¿no altera la imagen convencional de Marx?, ¿no revela otra dimensión de este pensamiento? ¿Cómo es que, paralelamente a una naturalización de la política, persisten en Marx una "interrogación apasionada por el ser de la política" y una no menos apasionada indagación sobre las figuras de la libertad, sea que aparezcan estas bajo el nombre de "verdadera democracia" o de desaparición del Estado?

No hay duda de que nuestro cuestionamiento tiene origen en una pregunta sobre nuestro presente. ¿Estamos en un momento maquiaveliano que se constituiría en una relación Marx-Maquiavelo, incluso en la oposición entre esos dos pensamientos? Por eso nuestra intención es, aun antes que

poner de relieve esta oposición, destacar el dispositivo Maquiavelo-Marx en Marx mismo, hacerlo reemerger como una tensión interna a su pensamiento y descubrir en la obra de Marx, gracias a este recorrido, la presencia de algunas virtualidades de una modernidad concebida como un campo de tensiones.

CAPÍTULO 1

La utopía del estado racional

A primera vista, los textos de Marx de 1842 y de comienzos de 1843 (el artículo sobre los viñateros del Mosela) pueden distinguirse como una expresión acabada y coherente de la teoría del Estado racional y democrático, como una suerte de compendio de la lucha práctica de las corrientes democráticas durante la Revolución francesa y de la lucha teórica de los filósofos alemanes, en la estela de aquellos a los que Walter Benjamin describe como los "alemanes de 1789"[38]. Marx, convertido en periodista radical en 1842, sitúa entonces por su parte un tema que vuelve como un leitmotiv en el movimiento de la izquierda hegeliana: el tiempo presente es —o más bien, debe ser— el de la política. En 1841, A. Ruge saluda la nueva corriente, principalmente a Bauer y a Feuerbach, como la aparición de la bandera de la "Montaña" sobre el suelo alemán. Y en los Deutsche Jahrbücher [Anales alemanes][39], en 1842, el mismo Ruge inaugura su crítica de la filosofía del derecho de Hegel con una declaración sobre el carácter de la época: "Nuestro tiempo es político y nuestra política se da por objetivo la libertad de este mundo. En adelante no se tratará ya de establecer los cimientos del Estado eclesiástico, sino los del Estado secular; a cada respiración de los hombres crece el interés por la cuestión pública de la libertad en el Estado"[40].

A los ojos de Ruge, este descubrimiento de la política o, mejor, del elemento político, es la manifestación de una revolución espiritual que se realiza, bajo el signo de la virtud política, en el acceso a una vida nueva. Y es en nombre de esta vida nueva que Ruge critica a los filósofos alemanes (a Kant y

a Hegel, en este caso) y su tendencia al compromiso diplomático: "Sus sistemas son sistemas de la razón y de la libertad en medio de la sinrazón y de la falta de libertad"[41]. Ruge se ocupa también de subrayar las contradicciones de Hegel: este, que supo pensar la esencia del Estado como la realización de la idea ética que, favorable a la praxis política, fustigó a los alemanes por su ausencia política, no se blindó menos en un punto de vista unilateralmente teórico, incapaz de ver la relación de la teoría con la existencia e incapaz de concebir la reconciliación más que en el campo del espíritu, bajo la forma de una mediación especulativa. Renovador, Ruge se plantea superar estas contradicciones trabajando en la realización de la razón en la existencia, abandonando un punto de vista puramente teórico para volverse hacia la voluntad de los hombres. La nueva tendencia crítica —que en esto pertenece profundamente al elemento político— se presenta como la unidad de la voluntad y del pensamiento y se propone sustituir una filosofía del espíritu por una filosofía de la voluntad y de la acción.

Es contra esta verdadera fe joven-hegeliana, y en un tono polémico, que Stirner lanza sus dardos críticos en El único y su propiedad, de 1845: "¡El Estado! ¡El Estado! Tal fue el grito general, y desde entonces se inquirió la mejor constitución, la mejor Forma de Estado. El pensamiento del Estado penetró en todos los corazones y excitó en ellos el entusiasmo; servir a ese dios terrestre se hizo un culto nuevo. La era de la política se abría"[42].

Es pues legítimamente que Arthur Rosenberg, en Historia del bolcheviquismo, descubre en Marx una inspiración jacobina, en el sentido general del término: para Marx, redactor de la Gaceta Renana, se trataba de importar a Alemania el modelo francés del Estado revolucionario, de construir el Estado de la

razón, de hacer acceder a sus compatriotas, entonces sumidos en el reino animal del espíritu, a la modernidad política, es decir, transformarlos en un pueblo de ciudadanos. Anunciando a Ruge, en marzo de 1842, su intención de elaborar una crítica del derecho natural de Hegel, especialmente en cuanto al régimen interior, Marx escribe: "El fondo es la refutación de la monarquía constitucional como una cosa espuria, contradictoria y que se condena a sí misma. Res publica no tiene equivalente en alemán"[43]. Y poco antes de emprender, por su parte, la ruta de "París, capital del siglo XIX" —donde publicará en colaboración con el mismo Ruge un número único de los Anales francoalemanes—, Marx, a prueba del fracaso reconoce así la vanidad de ese proyecto en la Alemania de Federico-Guillermo IV: "... Alemania está y seguirá estando cada vez más hundida en el bochorno. Le aseguro a usted que, si disto mucho de sentir ningún orgullo nacional, siento, sin embargo, la vergüenza nacional, incluso en Holanda. Hasta el más pequeño holandés, comparado con el más grande de los alemanes, es un ciudadano de su Estado"[44].

Referencia a Holanda que debe ponernos en sobre aviso, ya que no carece de significación en el recorrido de Marx: Holanda es, en primer lugar, el país de Spinoza, autor del Tractatus theologico-politicus al que Marx dedicó un importante cuaderno de extractos en 1841; por otro lado, en el seno de la Europa absolutista, era una de las raras encarnaciones del modelo republicano, la excepción holandesa que permitía considerar la república no ya como una hermosa figura del pasado, sino como un destino posible del mundo moderno.

Las contribuciones de Marx, periodista político, pueden entonces analizarse en un primer nivel, como una conjunción armoniosa del jacobinismo y del hegelianismo de izquierda, que manifiesta, a la vez, una voluntad de emancipar el Estado de la

religión por la creación de una comunidad política secular y una voluntad de destruir las formas políticas del Antiguo Régimen —estructuras jerárquicas, reino de los privilegios— para sustituirlos por una república democrática sostenida sobre la igualdad política.

Pero una lectura de estos textos en términos exclusivamente políticos, por muy exacta que sea, es notoriamente insuficiente, ya que las posiciones políticas que allí se sostienen son en cierto modo derivadas. En efecto (y es esto lo que permite ver en esta nueva corriente la emergencia de un momento maquiaveliano): se percibe en esta temática política, más allá de la oposición al Estado cristiano y a las formas políticas del Antiguo Régimen, la reactivación, incluso la repetición, de un fenómeno de amplitud absolutamente diferente —ya que pone en cuestión el ser mismo de lo social, las relaciones del pensamiento y de la acción, de lo filosófico y de lo político—, que Claude Lefort supo descubrir, estudiando el caso del humanismo florentino, en la base del surgimiento de la concepción racionalista y universalista de la política. Fenómeno originario, ya que se trataba "de un cambio radical que afecta no solo al pensamiento político, sino a las categorías que ordenan la determinación de lo real"[45]. De la ruptura con la representación teológica del mundo se desprendería "para el pensamiento un lugar de la política, y en consecuencia una búsqueda de lo real en el lugar propio de la política. Lo que advendría, así, es la relación a ese lugar, no un discurso político nuevo, sino el discurso sobre la política como tal"[46].

Para establecer la legitimidad de esta lectura "mayúscula" y aprehender la constitución del momento maquiaveliano retendremos dos textos, uno de Feuerbach y otro de Marx, que muestran insuperablemente cómo el discurso político en "francés moderno", seguido en la escena alemana de 1841 a

1843, es el efecto derivado de un discurso fundador sobre la política, sobre el lugar de la política, enteramente dirigido hacia una reconquista de la dimensión política, dimensión constitutiva de la humanidad.

En 1842, en Necesidad de una reforma de la filosofía, Feuerbach llama a una transformación de la filosofía y, para enfatizar la radicalidad y la novedad de su proyecto, distingue dos tipos de reforma: una reforma interna a la filosofía, "necesidad filosófica", y una reforma externa, es decir, que remite a la exterioridad histórica, fuera del campo de la filosofía y, por lo tanto, dirigida a satisfacer una necesidad de la humanidad. Es una reforma de este segundo tipo la que instiga Feuerbach, quien reconoce su necesidad en dos signos convergentes que marcan el tiempo presente: por un lado, una transformación religiosa bajo la forma de una negación del cristianismo; por otro, el surgimiento de una nueva necesidad de la humanidad, la necesidad de libertad política o, incluso, la necesidad política. Parece existir una hostilidad de principio, que Feuerbach describe en términos maquiavelianos, entre el cristianismo y la nueva necesidad fundamental de la humanidad: "Los hombres se arrojan hoy a la política porque reconocen en el cristianismo una religión que destruye la energía política que poseen"[47]. De donde concluimos que la política ha reemplazado a la religión. De esta conversión de la mirada de los hombres, vuelta en lo sucesivo hacia la tierra y no ya hacia el cielo, Feuerbach deduce la exigencia de la reforma de la filosofía y la tendencia de esta reforma. A la filosofía, en efecto, le corresponde la tarea de transformarse en religión, o mejor, de elaborar el "principio supremo" que permita a la política transformarse en religión, es decir, de no tocar solamente la cabeza, sino de penetrar hasta el corazón del hombre.

Es pues la necesidad política, a la que se reconoce el estatuto de necesidad de un nuevo periodo de la historia humana, la que orienta y exige la reforma de la filosofía. Observemos, además, la verdadera inversión que efectúa Feuerbach en el seno de un movimiento típicamente dialéctico, ya que la negación de la religión es presentada como condición de posibilidad de la reapropiación de lo político: la desvinculación de lo político y de lo teológico, la emancipación de lo político respecto a lo religioso, vale como momento preparatorio de una transformación de la política en religión, por mediación de la filosofía. Además, esta nueva sacralización de la política libera por completo el concepto de Estado tal como es construido por Feuerbach.

Desde el punto de vista de su génesis, de acuerdo con Feuerbach, el Estado se deduce de la negación de la religión: es cuando el vínculo religioso se quiebra o se disuelve que puede surgir la comunidad política, cuando la relación con Dios se esfuma, que puede instaurarse el vínculo interhumano. Tal es el trabajo del nuevo principio supremo bajo su forma negativa, a saber, el ateísmo.

Desde el punto de vista de su constitución misma —allí donde se hace el trabajo del principio supremo bajo su forma positiva, a saber: el "realismo"—, el Estado conoce un proceso complejo en dos tiempos sucesivos, como si el fin del vínculo religioso diera nacimiento a una división, a una separación, a una desconexión tal que una nueva relación debiera advenir, la relación política, la relación que se constituye en y por la política. En efecto: lo teológico-político es en el fondo un maridaje inconcebible, ya que pretende reunir dos lógicas que trabajan en sentidos contrarios. "La religión ordinaria es tan poco el vínculo del Estado que más bien es su disolución." Colocar a Dios como padre, proveedor, "regente y señor de la

monarquía feudal", hace añicos el vínculo interhumano propio del campo político. "Por eso el hombre no tiene necesidad del hombre... Se confía a Dios y no al hombre... Por eso el hombre no está ligado al hombre más que por accidente." No es sino la desaparición del vínculo religioso, momento de la separación, lo que vuelve posible la constitución del vínculo político, momento de la nueva reunión. Si se considera la génesis subjetiva del Estado, se advierte una relación entre la disolución de lo religioso y la formación del Estado: "...Los hombres se reúnen por la sola razón de que no creen en ningún Dios, de que niegan... sus creencias religiosas. No es la creencia en Dios, sino la desconfianza en Dios, lo que ha fundado los estados. Es la creencia en el hombre como Dios del hombre lo que da cuenta subjetivamente del origen del Estado"[48].

La superación de lo teológico-político se produce pues en un movimiento de división y de reunión, de desconexión y de reconexión que, al mismo tiempo que devuelve los sujetos humanos a su finitud, abre una nueva secuencia ascendente, da paso al surgimiento de un nuevo sujeto infinito que se alza sobre el terreno de la incompletud de los sujetos finitos. Subrayemos las características otorgadas a este nuevo sujeto que emerge de la actividad humana vuelta sobre sí misma. El Estado es presentado como un ser infinito, como una totalidad, como actividad pura, como autodeterminación, en fin, como dotado de todos los atributos de la divinidad.

El Estado es la suma de todas las realidades, el Estado es la providencia del hombre. En el Estado, los hombres se representan y se completan unos a otros [...] soy abrazado por un ser universal, soy miembro de un todo. El Estado auténtico es el hombre sin límites, el hombre infinito, verdadero, acabado, divino. El Estado, y solo él, es el hombre, el Estado es

el hombre determinándose a sí mismo, el hombre referido a sí mismo, el hombre absoluto. [...] El Estado es el Dios de los hombres, por eso pretende con justicia el atributo divino de la Majestad.[49]

Se trata de un texto fundamental para nuestro propósito. En efecto, más allá del reconocimiento de la necesidad política como necesidad específica de la modernidad, puede leerse allí, sobre las ruinas de la representación teológica del mundo, una institución filosófica de lo político tal que lo político, elevado así al nivel de una aplicación de un principio filosófico nuevo, "el realismo", sea el lugar finalmente capaz de pensar y de resolver la cuestión que no cesa de obsesionar a la historia, el advenimiento de un sujeto universal, plenamente transparente a sí mismo que instituye, en la coincidencia consigo mismo, la era de la reconciliación terrenal. Elevación de lo político típicamente moderna, donde puede reconocerse sin duda alguna el movimiento que, según J. Taminiaux, caracteriza a la modernidad, a saber, "un prejuicio de obstrucción e incluso de oclusión de la finitud" —por ejemplo, en Feuerbach, mediante la invocación al "corazón", fuente del afecto, de la necesidad, del sensualismo[50]. En fin, este texto nos parece que define insuperablemente el clima espiritual en el que comenzó a pensar y a escribir el joven Marx, como si esta elevación de lo político hubiera formado el horizonte —quizás la matriz teórica — a partir del cual Marx pensó sucesivamente el Estado moderno, la "verdadera democracia", el comunismo, otros tantos nombres para indicar que el enigma de la historia está por fin resuelto, que la identidad consigo ha sido alcanzada, aquello a lo que Feuerbach quería aludir con el nombre de realismo: "La unidad inmediata con nosotros mismos, con el mundo, con la realidad"[51]. Por eso es legítimo interpretar a la

luz de esta rehabilitación de lo político el texto de Marx de 1842, "El editorial del número 179 de La Gaceta de Colonia", que adopta la forma de un pequeño manifiesto maquiaveliano-spinozista —fechado, por otro lado, el 14 de julio. En efecto, ¿no se trata para Marx de replicar a una nota editorial inspirada en la lógica del Estado cristiano y que negaba a la filosofía, en consecuencia, el derecho a considerar cuestiones políticas, según la razón, en la prensa?

Manifiesto maquiaveliano-spinozista, decimos, ya que Marx —lector asiduo de Spinoza, y más particularmente del Tractatus theologico-politicus, durante el año 1841— orienta toda la argumentación de su contraataque a reconocer a la filosofía el derecho de tratar cuestiones políticas, según los principios deducidos por Spinoza, que fue uno de los primeros, como se sabe, en reconocer en Maquiavelo el amor por la libertad (Tratado político, cap. V)[52]. En primer lugar, puede encontrarse allí, en varias ocasiones, una crítica virulenta de la ignorancia, cuyo poder maléfico causa tantas tragedias en la historia. Pero, sobre todo, Marx, retomando el tema spinoziano de la separación de derecho entre la teología o la fe y la filosofía (orientada aquella a la obediencia y el fervor de la conducta, y esta a la verdad —prefacio y cap. XV del Tractatus theologico-politicus), deduce de allí la vocación de la filosofía por el conocimiento de lo verdadero, según el modelo del conocimiento de la naturaleza. "¿No existe una naturaleza humana universal, así como existe una naturaleza general de las plantas y de los astros? La filosofía no pregunta por lo que tiene vigencia, sino por lo verdadero"[53]. De ahí el carácter propio reconocido al discurso filosófico; obra de la razón, quiere hacerse entender por ella: "Vosotros habláis sin estudiar los problemas, y ella [la filosofía] habiéndolos estudiado; vosotros apeláis al afecto, ella al entendimiento"[54]. De igual

modo, Marx deduce de allí el derecho de la razón humana, de la filosofía, a ocuparse de las cosas humanas, de la organización de la ciudad, y esto no "en el confuso lenguaje de las opiniones privadas", sino "en el lenguaje diáfano del entendimiento público": "Los periódicos no solo pueden, sino que deben tratar de temas políticos. De antemano se comprende que la sabiduría de este mundo, la filosofía, tiene más derecho a preocuparse del reino de este mundo, del Estado, que la filosofía del otro mundo, que es la religión"[55].

De Spinoza, Marx retiene entonces no solamente la tesis central del Tractatus theologico-politicus, favorable a la libertad de filosofar, sino también la idea de que, para fundar la res publica, conviene destruir el nexus teológico-político, ese compuesto impuro de fe, creencia y discurso que invita a la sumisión, esa alianza particular de lo teológico y lo político (como es el Estado cristiano contemporáneo a Marx) en la que, por la invocación de la autoridad divina, lo teológico invade la ciudad, reduce la comunidad política a la esclavitud, peor aún, desequilibra totalmente su ordenamiento superponiendo a su lógica propia una lógica dependiente de otro orden.

Vemos, pues, dibujarse con nitidez una línea de continuidad que va de Maquiavelo a Marx pasando por Spinoza, y que consiste en liberar a la comunidad política del despotismo teológico, a fin de devolver a lo político su consistencia propia y de permitir así el advenimiento de un Estado racional; advenimiento para el que basta, según Marx, con "derivar el Estado de la razón en las relaciones humanas, labor que lleva a cabo la filosofía". Se sigue de ahí, escribe Marx, que: "No es del cristianismo, sino de la propia naturaleza, de la propia esencia del Estado de lo que tenéis que partir para decidir acerca del derecho de la Constitución del Estado; no de la naturaleza de la

sociedad cristiana, sino de la naturaleza de la sociedad humana"[56].

El intérprete está tanto más autorizado a hacer resaltar esta continuidad cuanto que esta es, exactamente, la línea de combate que eligió Marx en su ofensiva contra los partidarios del Estado cristiano. Sin embargo, no se trata para Marx de ocupar simplemente una posición estratégica, sino más bien de articular su propia interpretación de la historia de la filosofía política, de definir lo que constituye según él la aportación propia de la modernidad al pensamiento de lo político. Retengamos algunas fórmulas relevantes que confieren a este texto su valor de manifiesto: el propósito de Marx es, en efecto, circunscribir el initium a partir del cual es posible en adelante pensar los asuntos políticos. Según él, se trata de una verdadera revolución copernicana:

Inmediatamente antes y después de los días del gran descubrimiento de Copérnico sobre el verdadero sistema solar, se descubrió la ley de gravitación del Estado, se percibió que el centro de gravedad era él mismo [...] Maquiavelo y Campanela primero, y después Hobbes, Spinoza y Hugo Grocio, hasta llegar a Rousseau, Fichte y Hegel, comenzaron a ver el Estado con ojos humanos y a desarrollar sus leyes partiendo de la razón y de la experiencia.[57]

La legitimidad de la interrogación filosófica sobre lo político reposa sobre la autonomía de lo político. Inversamente, la autonomía del concepto de Estado debe vincularse con el trabajo crítico de la filosofía, con su movimiento de emancipación, que permitió la constitución de un saber mundano de lo político centrado sobre sí mismo. Es a la constitución de este saber secular de lo político que Marx

conecta la teoría moderna del equilibrio de los poderes. Por eso, Marx inscribe el descubrimiento del sistema político dentro del movimiento general de emancipación de las ciencias frente a la revelación y la fe, que pone bajo el patronazgo de Bacon de Verulam, quien supo, según él, emancipar la física de la teología. Sin embargo, conviene observar que, aun reconociendo la innovación moderna, Marx insiste sobre la relación que esta mantiene con el pensamiento político clásico, como si la modernidad hubiera pasado por encima del cristianismo para reencontrar la forma de interrogación propia de la antigüedad. "La filosofía moderna no ha hecho más que continuar un trabajo que ya habían comenzado Heráclito y Aristóteles"[58]. Sócrates, Platón, Cicerón, son igualmente citados como símbolos de las cumbres de la cultura histórica, de momentos donde el apogeo de la vida popular iba a la par con el desarrollo de la filosofía y el declive de la religión. Esta relación con los antiguos es importante, ya que muestra bien la complejidad, si no la ambigüedad, de este texto donde coexisten la relación con la ciencia moderna y, bajo el nombre de Maquiavelo, un redescubrimiento de la autonomía de lo político que, sin embargo, no compromete al pensamiento en los caminos del empirismo. Incluso al contrario. En efecto: la idea de la autonomía del concepto de Estado se enriquece con otras determinaciones, o mejor, conoce una extensión de carácter especulativo. Considerar el Estado con ojos humanos, descubrir la ley de gravitación del Estado, establecer que el centro de gravedad del Estado reside en sí mismo, son proposiciones directrices que es necesario entender en un doble sentido: 1) que para aprehender la lógica del Estado es necesario liberarse de lo teológico; 2) que esta emancipación no es solamente una liberación bajo la forma de separación, de negación, sino que debe elevarse al nivel de una posición, de

una libertad afirmativa; es decir que, conquistada esta autonomía, es necesario guardarse de relacionar esta lógica de la política con otros órdenes distintos del político y tendentes a ofrecer una génesis empírica del Estado, so pena de ocultar inmediatamente esta dimensión que el pensamiento viene de recuperar.

Es por eso que Marx, intencionadamente, se aleja de los teóricos modernos del derecho natural (Hobbes, Grocio, Kant) que, a pesar de sus divergencias, tienen en común haber elaborado una representación del Estado a partir de una génesis empírica de tipo sociopsicológica: "Los anteriores teóricos filosóficos del derecho político construían el Estado a partir de los instintos —ya del orgullo, ya de la sociabilidad—, o bien a partir de la razón, pero no de la razón de la sociedad, sino de la razón del individuo"[59].

Marx, al contrario, elige, ante el ejemplo de la filosofía más reciente que despliega un "punto de vista más ideal y más profundo" —sin duda alguna la de Hegel—, volverse hacia un concepto especulativo de lo político.

El Estado es concebido por Marx como una totalidad orgánica, como un ente cuyo modo de ser específico es el sistema. Así, la unificación de lo múltiple que realiza el sistema Estado, o el Estado como sistema, no debe ser pensada como una unidad-resultado que provendría de una asociación o de una conexión —armoniosa o conflictiva— de lo múltiple (punto de vista empirista), sino según el modelo de una unidad de carácter orgánico. La idea del Estado más ideal, esto es, especulativa, es construida partiendo de la idea del Todo, escribe Marx, o también de la "razón de la sociedad". Otro efecto de esta concepción especulativa del Estado: todo pensamiento de una separación, de una exterioridad, entre el individuo-ciudadano y la universalidad del Estado es rechazado

en beneficio de una integración de la singularidad en la unidad orgánica o, más exactamente, del reconocimiento de una adecuación perfecta entre la razón individual y la razón de la institución estatal, ella misma activación de la razón humana[60]. Esta pertenencia a un pensamiento especulativo del Estado merece ser destacada, ya que de ese modo se mide con bastante exactitud la dimensión con la que hay que relacionar la idea de autonomía. Conviene entender la idea de autonomía del concepto de Estado según una doble acepción. Negativamente, plantear la autonomía implica el rechazo de una génesis empírica tanto como el rechazo del modelo del contrato, o de una génesis a partir del concurso de las razones individuales. Positivamente, pensar el Estado, según su concepto, como forma primera, como forma integradora y organizadora, exige pensar la autonomía en su registro más fuerte, hacer producir a este concepto todas sus implicaciones al punto de reconocer en la comunidad política el poder instituyente de lo social. Afirmar del Estado que es "el gran organismo", presentar el Estado más allá de toda derivación, es al mismo tiempo reconocer su primacía y establecerlo en el lugar mismo de la institución de lo social.

El texto de Marx es más contenido que el de Feuerbach. En uno como en otro, sin embargo, se muestra que la lucha contra una representación teológica del mundo abre el camino a un redescubrimiento de lo político, a "una búsqueda de lo real en el lugar propio de la política", aun si la exigencia enunciada explícitamente por Feuerbach —"la política debe convertirse en nuestra religión"— revela como no resuelta, en la modernidad, la cuestión de los vínculos entre lo político y lo religioso.

CAPÍTULO 2

La inteligencia política

El interés de la autonomía del concepto de Estado revela su magnitud cuando se examina no ya la constitución del momento maquiaveliano en Marx sino la contribución que este aporta bajo la forma de una reflexión en la prensa y de una elaboración teórica de la reconstrucción estatal. Retengamos este último punto. Si el Estado es la realización de la razón, solo el punto de vista de la razón constituye la perspectiva legítima a partir de la cual articular un pensamiento sobre el Estado. Es decir, en esos textos del joven Marx, la crítica política depende de una crítica filosófica, y la crítica del interés privado depende de la crítica del empirismo. "El Estado, ese reino natural del espíritu, no debe ni puede encontrar su verdadera naturaleza en un hecho de la experiencia sensible"[61]. A fin de subyugar "el derecho de los jóvenes árboles" a los derechos del hombre, Marx va a desarrollar una teoría de la "inteligencia política". La inteligencia política indica la operación del espíritu por la cual los hechos de la experiencia sensible son interpretados, regulados y organizados. Más aún, un hecho de la experiencia sensible no puede adquirir un sentido sino en y por la operación de la inteligencia política. En la medida en que esté a la altura de la visión moderna del mundo, el legislador, lejos de aceptar los hechos en su inmediatez empírica, debe captarlos con las lentes del Estado, darles sentido transportándolos sobre el terreno espiritual del Estado. La inteligencia política es principio, en el doble sentido de comienzo y de fundamento; es alma organizadora. La inteligencia política designa la nueva facultad a la que

corresponde la revolución copernicana en política, porque define el foco alrededor del cual deben girar los objetos que encuentra el legislador, el horizonte de sentido a partir del cual conviene comprenderlos y darles forma: "La inteligencia política regulará, por ejemplo, la propiedad inmobiliaria de acuerdo con las máximas del Estado, y no las máximas del Estado de acuerdo con la propiedad territorial; no hará valer la propiedad según su egoísmo privado, sino según su naturaleza pública"[62].

La inteligencia política, reductora de toda exterioridad, órgano de totalización, es lo que permite al espíritu, en y por la forma Estado, el retorno a sí. "Para la inteligencia no hay nada exterior porque es el alma que anima y determina de todo"[63].

Pueden anticiparse los efectos políticos de semejante punto de vista: la regla establecida para la propiedad —la inteligencia política debe criticar y dominar la propiedad— vale para todo elemento que pretendiera alegar su exterioridad para escapar al proceso de totalización y de universalización. En oposición a la lógica del interés privado, Marx define una lógica del Estado como esfera de la organización consciente, o, más exactamente, instaura una ruptura entre el punto de vista del interés privado y el del Estado. La esfera del Estado es una esfera autónoma, luminosa, incluso grandiosa, que no podría por ninguna razón ser reducida a los límites estrechos, a las dimensiones mezquinas del interés o de la propiedad privada, so pena de perder su dignidad, su identidad, su modo de ser específico: "Si el Estado, aunque solo sea en un punto, se rebaja a proceder, no a su modo, sino al de la propiedad privada, ello quiere decir que deberá acomodarse a la forma de la propiedad privada en cuanto a la forma de sus medios"[64].

La menor transacción, una renuncia incluso parcial a los medios y al alma del Estado, produciría necesariamente un

envilecimiento, una degradación de las instituciones estatales y una confusión entre dos órdenes heterogéneos. Conforme a esta independencia del Estado con respecto a las determinaciones ejercidas por los intereses que constituyen la sociedad civil, conforme a esta heterogeneidad del Estado, Marx define la modernidad política como la época del derecho público.

Al principio del interés privado, "declinan el derecho y la libertad", Marx opone el principio opuesto, "declina más bien el interés privado". La vocación del Estado no es la de remediar la fragilidad de las cosas de aquí abajo. Es decir, las garantías que el Estado otorga al interés privado tienen límites; quedan subordinadas a la aspiración del Estado a la universalidad. Marx recuerda a los propietarios de bosques que,"frente al Estado, hasta el árbol más grande es apenas una astilla"[65], y que en caso de no reparación del daño, el interés inmortal del derecho debe primar sobre el derecho mortal del interés. "Y no por ello se hundirá el mundo, ni el Estado dejará por ello de girar dentro de la órbita solar de la justicia"[66]. En los textos de 1842, Marx, teórico del idealismo político, de la elevación política, da siempre su apoyo a las soluciones políticas, es decir, a aquellas que, en presencia de conflictos materiales, saben elevarse más allá de la esfera donde aparecieron esos conflictos y hace prevalecer el punto de vista racional de la totalidad. Sería errónea la interpretación que concibiera esta relación del Estado con la esfera de los intereses privados como una dominación externa de tipo autoritario. Consciente de los conflictos entre el interés privado y el derecho, Marx teoriza el fenómeno fundamental de la "transustanciación política", coextensivo a la naturaleza misma del Estado moderno. En la teología católica, la transustanciación designa el cambio de sustancia del pan y del vino, que se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo en el sacramento de la Eucaristía. Hay una

operación del mismo orden en la raíz del Estado moderno: una operación que hace posible un cambio de sustancia tal que el Estado cumple permanentemente una función de mediación entre el hombre y su libertad, ejerciendo una acción transformadora sobre todos los problemas, sobre todas las cuestiones que agitan y dividen a la sociedad civil. Por lo que, por su inserción en la esfera del Estado, el interés privado, más que ser subordinado o dominado, sufre una transformación, una espiritualización que reduce, al mismo tiempo, su exterioridad. No se trata tanto de comprimir o de ahogar el interés, como lo haría un intervencionismo estatal, cuanto de alumbrar el interés privado con la luz del Estado, a fin de hacerlo salir del fondo oscuro de la sociedad civil. Recogido en el círculo espiritual del Estado, el interés privado pierde su aspecto prosaico, su apariencia bruta de interés privado, para vestir los ropajes estatales. Así pues, existe para Marx, en el seno de la modernidad, un conflicto entre dos lógicas: la lógica del interés privado, tal como la define en el artículo sobre la ley referida a los robos de leña (de octubre a noviembre de 1842), y la lógica de la regeneración política, tal como la presenta en el artículo sobre las órdenes estamentarias de Prusia (diciembre de 1842). De acuerdo con las imágenes orgánicas de Marx, puede decirse que en un caso —el de la lógica del interés privado— el cuerpo político se disuelve, se anula, para dejar lugar al cuerpo represivo del propietario. Hay pues, paralelamente a la disolución del cuerpo político, un envilecimiento, una degradación[67].

En el otro caso, el de la lógica del Estado, aparece el fenómeno de la transustanciación, que produce una verdadera reconstrucción estatal o regeneración política, tendiendo a borrar materialidad, pasividad y dependencia, elevando los elementos del Estado hacia una esfera donde, girando en

adelante alrededor del astro de la libertad y de la justicia, conocerán una irresistible metamorfosis.

En un verdadero Estado no hay ninguna propiedad, ninguna industria, ninguna materia capaz de cerrar, como tal, un acuerdo con el Estado; solo hay poderes espirituales y los poderes naturales solo tienen voz en el Estado en su resurrección dentro de él, en su reencarnación política. El Estado atraviesa toda la naturaleza con nervios espirituales y en cada punto tiene que manifestarse que lo que domina no es la materia sino la forma, no es la naturaleza sin el Estado, sino la naturaleza del Estado, no es el objeto privado de libertad, sino el hombre libre[68].

El tejido de metáforas a las que recurre Marx, y que es como una vía de acceso a los fundamentos filosóficos de su pensamiento de lo político, muestra suficientemente que el fenómeno de la regeneración política es concebido por él como una culminación de la autonomía del concepto de Estado. Al considerar este apogeo, se mide la enorme extensión que confiere Marx a ese concepto, y cómo esta idea de autonomía, no ya al nivel de la génesis del Estado, sino al nivel de su naturaleza y de su funcionamiento, está enteramente marcada por una concepción especulativa de lo político. ¿Qué son sino la regeneración política y la resurrección social, la activación de un pensamiento sobre el Estado entendido según el modelo de una totalidad orgánica?

En virtud de la relación que Marx establece en esos textos entre la naturaleza, la unidad de la naturaleza y el Estado, estamos autorizados a concluir que, para Marx, el sistema de la libertad accede al estatuto de un verdadero cosmos político. En un sentido, lo propio de la modernidad es hacer, en el nivel de

la política, el camino que ha recorrido la autoconciencia en el nivel de la naturaleza, a saber: el pasaje de la primera percepción sensible a la percepción racional de la vida orgánica de la naturaleza[69]. Un pensamiento maduro, es decir, un pensamiento especulativo, consigue distinguir, más allá de la diversidad del caos de los intereses, el espíritu de una unidad enérgica; logra comprender el proceso propio del Estado según el cual lo particular gira alrededor de lo universal. Es sobre ese punto que Maquiavelo habría hecho por la política lo que Copérnico hizo por la naturaleza.

En cuanto a la naturaleza del Estado, todas las características de una totalidad orgánica le son reconocidas:

El Estado no debe pensarse como una yuxtaposición de partes heterogéneas puestas una al lado de la otra, inmovilizadoras, osificadas en su separación y que la estructura política no englobaría sino de modo mecánico y superficial, es decir, sin transformarlas, impidiendo por esto integrarlas en una trama única.

A la inversa, Marx plantea la estructura interior del Estado ("organismo público", "vida pública") como primera, no en el sentido cronológico, sino en el sentido de condición de posibilidad, en relación con las diferencias realmente existentes. "Son órganos y no partes, son movimientos y no estados, son diferencias de la unidad y no unidades de la diferencia"[70].

La vida del Estado, vida espiritual, consiste en un proceso complejo de diferenciación-unificación, en el que el momento de la diferenciación está subordinado al de la unificación, ya que el advenimiento de la diferencia, diferencia de la unidad, no se admite sino para contribuir a la unidad del conjunto, para ser objeto de una transformación tal que resulte de ella una

unificación de una calidad superior, a saber, específicamente política.

El movimiento del Estado, el proceso del Estado (esas metáforas dinámicas son importantes porque subrayan que la vida del Estado, en su despliegue, consiste precisamente en destruir, en romper las divisiones reificadas), puede pues analizarse como una suerte de autocreación continuada, de gran proceso orgánico, metabolismo espiritual que mezcla todo lo que viene de la materialidad, del pasado, de la necesidad, para dejar resurgir esos elementos metamorfoseados en la recreación cotidiana de un tejido nervioso único.

Tal es la base especulativa a partir de la cual puede aprehenderse el proceso de transustanciación que, en el Estado moderno, transforma las partes materiales en órganos del todo espiritual.

No hay duda de que esta concepción marxiana de Estado corresponde a una metafísica de la subjetividad. De acuerdo con el pensamiento moderno del sistema, el Estado es pensado bajo la forma de una unidad orgánica. Y es por referencia a las propiedades consideradas características del ser humano (representación, voluntad), es sobre el modelo de la actividad sistematizadora del ser humano, que es considerado el Estado. Desde este punto de vista, conviene mostrar la estrecha correlación que se abre paso entre el Estado, totalidad orgánica, y la inteligencia política, facultad totalizante, arquitectónica, “el alma que anima y determina todo”, escribe Marx. Hay que subrayar esta pertenencia del primer pensamiento marxiano sobre el Estado a la metafísica de la subjetividad ya que, al revelar el sitio especulativo de donde surge, se determina a partir de qué base es legítimo atribuir a lo político, en la economía de este pensamiento, la institución de lo social. Al

reconstruir el camino filosófico que conduce a Marx a la teoría de la regeneración política como la única capaz de producir una resurrección social por espiritualización, se descubre cómo esta nueva búsqueda de lo político está, en Marx, enraizada, fundada filosóficamente, cómo ella es consustancial con su pensamiento. En pocas palabras, no se trata de una posición política que revelaría las tendencias del joven Marx; se trata más bien de un pensamiento sobre lo político que elabora una lógica del Estado sostenida en la doble fuente de la concepción moderna del sistema y de la filosofía de la subjetividad. El Estado es sujeto; es en tanto que tal que es pensando como actividad pura, como Espíritu, como totalidad integral, como reducción de la exterioridad, como búsqueda de la coincidencia consigo mismo, como lugar donde se efectúa y se completa el regreso a sí del espíritu[71].

Matriz especulativa hegeliana, se dirá con razón. Pero hay que añadir todavía que la esfera política, que en Hegel permanece relativizada por su subordinación al saber del espíritu absoluto, es elevada por Marx a la condición de absoluto. En este sentido se podría hablar de un "absoluto político", en la estela del proyecto de los jóvenes hegelianos que quería, bajo el nombre de la filosofía de la praxis o de la acción, transformar la filosofía en política, y, para hacerlo, buscaba sustituir una fenomenología del espíritu por una fenomenología de la voluntad. La vida política debe afirmar su supremacía universal, escribía al mismo tiempo A. Von Cieszkowski[72].

La contribución de Marx al momento maquiaveliano se encuentra a la altura de los problemas que la constitución de ese momento le plantea; es la aplicación consecuente de este nuevo pensamiento sobre lo político, afirmado en la doble crítica del Antiguo Régimen y del Estado cristiano.

Por tanto, si fijamos la mirada en este movimiento, parecería que Marx, impulsado por una crítica de lo teológico-político para recobrar la autonomía de lo político, habría descubierto la ley de gravitación del Estado, el movimiento centrípeto del Estado sobre sí mismo. No contento con separar dos esferas espirituales una de otra, a fin de liberar a lo político de lo religioso, Marx habría hecho jugar esta autonomía reconquistada en relación con el campo religioso en todas las dimensiones del campo social, la habría generalizado y extendido a otros órdenes, al punto de plantear esta autonomía como una ley universal igualmente válida para todas las esferas y, por lo tanto, también para las esferas materiales. Si la autonomía del concepto de Estado conoció una extensión tan considerable, al punto de conducir a Marx a un verdadero redescubrimiento de lo político, Marx se lo debe, como hemos sugerido, al campo especulativo en el seno del cual llevó adelante la lucha por la autonomía. Es por haber pensado el Estado como gran organismo, bajo el signo del pensamiento moderno del sistema, es por haber pensado el Estado como sujeto, bajo la empresa de la filosofía de la subjetividad, que Marx pudo postular su autonomía respecto a la totalidad del campo social y pensarlo como una esfera autónoma, más aún, como una esfera heterogénea, espiritual, ideal y, en ese sentido, plenamente activa, capaz de superar los antagonismos y de crear, más allá de las divisiones de lo social, una comunidad. Es por haber decidido salvar la filosofía trasplantándola al campo político, igual como Temístocles decidió salvar Atenas transfiriendo su poder al elemento marino, que Marx pudo pensar el elemento político en el sentido de la altura, de la elevación y, a la vez, bajo el signo de una luz transformadora, inscrita en una problemática de la visión donde se alternan las referencias al ojo y al espejo.

No hay duda en fin de que este pensamiento de lo político, permanentemente trabajado por las oposiciones materia/forma, naturaleza/Estado, material/espiritual, se inscribe en la línea de lo que R. Legros, en su estudio sobre Le jeune Hegel, designa como un pensamiento de la reconciliación, a saber, el proyecto "de una realización terrenal de lo inteligible, de la forma, de lo universal, de lo infinito"[73], lo que lo sitúa en el bando del movimiento revolucionario. Inmediatamente surge una cuestión: si por esta vía lo político escapa a la negación materialista y conquista su irreductibilidad, ¿no pierde, al ser así absolutizado, su semblante? Ya que puede descubrirse en Marx el mismo retorno paradójico que en Feuerbach: habiendo partido de una crítica de lo teológico-político, y por haber pensado la autonomía de lo político hasta su absolutización, ¿no termina Marx haciendo de la política nuestra religión? Marx, "entusiasta de la política" (son sus propios términos), embriagado, dejándose llevar por la entonación religiosa de su entusiasmo, ¿no abandona al mismo tiempo la superficie de la política? Quizás esta, en efecto, no puede conservar su identidad sino guardándose de ocupar el "punto sublime" del que Merleau-Ponty sospechará como de un lugar ficticio donde se resolverían y se abolirían todas las oposiciones.

CAPÍTULO 3

De la crisis de 1843 a la crítica de la política

¿Se produce una metamorfosis del momento maquiaveliano en el paso de la crisis a la crítica? Si nos volvemos ahora hacia la crisis de 1843, podemos interpretarla, de entrada, como una tentativa de desacralización del Estado, y esto en un doble sentido. Como si, en primer lugar, Marx dejara de concebir el Estado según el modelo de un sujeto infinito determinando, integrando toda exterioridad, coincidente consigo mismo. Así, la atribución a la prensa, órgano mixto, de la función de mediación abría ya la puerta a un elemento de pasividad y de finitud. Como si, por otra parte, Marx hubiera querido conjurar, en el mismo gesto, el resurgimiento de una estructura sagrada —a la vez dualista y vertical— en el campo político, dispuesto también en el sentido de la verticalidad, con una base —la vida profana— y un vértice —el cielo del Estado. Dicho de otro modo, una vía de acceso a la crisis de 1843 podría consistir en observar la redisposición del espacio político que tiene lugar en ella, bajo el signo de un predominio de la dimensión horizontal, de una sustitución de la verticalidad por la horizontalidad; se trataría de escrutar el desarrollo, en el pensamiento de Marx, de una escena política centrada sobre un sujeto con centros plurales y proyectándose en direcciones múltiples. Lo que Marx llama la "verdadera democracia".

La crisis de 1843 es, en primer lugar, una crisis política. Más allá de la ruptura con la utopía joven-hegeliana del Estado racional, compartida por Marx en 1842, la reflexión de Kreuznach produce una notable constelación de textos que, a

pesar de sus diferencias, convergen en un punto central: la denuncia de la revolución política en beneficio de una forma radical de revolución. En Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, publicado en París en los Anales francoalemanes, Marx declara: "El sueño utópico, para Alemania, no es precisamente la revolución radical, no es la emancipación humana general, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución meramente política, una revolución que deje en pie los pilares del edificio"[74].

Marx extrae de su experiencia alemana una conclusión que vale para el conjunto de la sociedad moderna: se trata en adelante de criticar la emancipación política, forma de emancipación que la clase burguesa, en tanto que clase revolucionaria, ha legado al mundo. Forma de liberación limitada, sin embargo, porque una clase determinada piensa la emancipación universal a partir de las condiciones y del contenido estrecho que caracterizan su situación histórica particular.

Pero, más todavía, esta crítica política se convierte en una crítica de la política. Es en el mismo texto, en efecto, que Marx toma nota de la transición efectuada desde la crítica de la religión a la crítica de la política. La tarea de la filosofía al servicio de la historia es, en adelante, "desenmascarar la autoenajenación bajo formas profanas... La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra"[75]. Como si se produjera en el camino seguido por Marx un movimiento hacia atrás de aquel tomado en 1842, como si a una inversión excesiva de lo político dirigido a un redescubrimiento de lo político sucediera no tanto un desinvestimiento como otra manera de investir lo político. En efecto: hay que evitar pensar este movimiento bajo la forma de un regreso o, en términos cuantitativos, como un paso del más al menos. Es por eso que

el término "desinvestimiento" no resulta adecuado, y menos todavía el de la eliminación de lo político. Es mejor tratar de reconquistar la complejidad de este movimiento por el que Marx, lejos de demoler aquello que había adorado, procede previniendo una excrecencia de lo político para, mediante la prescripción y asignación de límites, salvarlo. Es exactamente este el objetivo que procura el proyecto de una crítica de la política, que se desarrolla en varios niveles. Primero, en un nivel sociohistórico: el Estado moderno está, por un lado, permanentemente atormentado por un vicio secreto, a saber: las reminiscencias del Antiguo Régimen, que lo hacen funcionar por debajo de sí mismo, y, por el otro, confrontado a un nuevo problema capital, "la relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general y el mundo político", signo de una división social incurable en el seno de las estructuras existentes. En síntesis: el Estado moderno reconoce, río arriba y río abajo, un doble foco de imperfección. Después, en un nivel filosófico, donde se trata de denunciar la repetición, bajo la forma profana, de la alienación religiosa que hace que la producción —el Estado— escape a su productor —el ser humano— y se vuelva, erigiéndose como una potencia extraña, contra él. Por haber ocupado el lugar que había dejado libre la crítica de la religión —el lugar de théos—, el Estado ha engendrado una verdadera estadolatría. Reapropiación de las potencias humanas malgastadas en el cielo de la política, desacralización del Estado, reorientación de la emancipación con ayuda todavía del modelo copernicano: que el hombre no gire más alrededor del Estado, sol ilusorio, sino alrededor de sí mismo. Estas son las direcciones que abre esta nueva fase de la crítica. Es a través de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel que Marx lleva a cabo ese proyecto porque, según él, es en el campo de la teoría, y exclusivamente en ese campo, que

los alemanes están a la altura del presente moderno. Se sigue que criticando la teoría hegeliana, Marx ataca en un mismo movimiento la abstracción de la concepción alemana del Estado —que no es más que una expresión particular de la abstracción misma del Estado moderno— y el fenómeno sociohistórico de la alineación política. Así definida esta tarea, parece que la crítica del Estado moderno, por la mediación de Hegel, vale igualmente como crítica de las propias posiciones de Marx en 1842, como si la imposibilidad histórica de la emancipación política en Alemania le hubiera revelado al mismo tiempo la imperfección intrínseca de ese proyecto. Pero si, con ayuda de la carta-programa dirigida a Ruge en setiembre de 1843, se observa el método con el que Marx despliega su crítica, se percibe que el entusiasmo por la emancipación no anula en nada el entusiasmo por la política, sino que, al contrario, lo incluye como un momento necesario y, en un sentido, imposible de eliminar. La relación política con los griegos está intensamente presente:

Habría que volver a despertar en el pecho de estos hombres el sentimiento humano de sí mismos, el sentimiento de la libertad. Solamente este sentimiento, que ha desaparecido del mundo con los griegos y que el cristianismo hace desvanecer en el vapor azul del cielo, puede volver a convertir a la sociedad en una comunidad de hombres proyectados hacia fines más altos, en un Estado democrático[76].

Particularmente preciosa y tópica es aquí la referencia a Aristóteles, que vale como crítica del mundo de los filisteos alemanes cuya falta de "politicidad" llegaría a afectar la escritura de un tratado político. "El Aristóteles alemán que calcara su Política sobre nuestras realidades escribiría a la

cabeza de ella: 'El hombre es un animal social, pero totalmente apolítico'"[77]. La demostración de esta confusión típicamente alemana muestra cuánto le interesa a Marx, fiel en esto al comienzo de La República, distinguir entre la "ciudad de los cerdos" y la de los hombres, entre la sociabilidad y la politicidad, el vínculo político propiamente dicho. Distinción que Marx se ocupa de recordar contra sus compatriotas que, confundiendo al hombre con un animal gregario cualquiera, no conciben la convivencia humana sino desde el punto de vista de la reproducción de la especie. En el mundo de los filisteos alemanes, "el mundo político animal", dice Marx, se trata solo de vivir y de multiplicarse. "Griego" y republicano a la francesa, es por encima de ese simple vivir, de esa mera neutralidad del vivir, que Marx concibe la convivencia ciudadana bajo la forma de una distancia, de una diferencia irreductible entre el vivir y el bien-vivir, entendido este último en el sentido moderno de vivir según la libertad.

Según la carta de setiembre de 1843, el trabajo crítico consistiría entonces en hacer reconocer a cada forma particular de la realidad existente —se trate de una forma de la conciencia teórica o de una forma de la conciencia práctica— la realidad efectiva hacia la que tiende; se trataría de llevar cada forma de la realidad a estar tendencialmente de acuerdo con el movimiento que la ha producido. Es decir, se trata de incitar a la realidad a dar libre curso a lo que la subtiende, a la forma superior in statu nascendi de la que ella no representa más que una expresión imperfecta e inacabada —por ejemplo: de obligar a la monarquía constitucional a reconocer la verdad del principio que la sostiene, el principio político, en la democracia. "El crítico puede [...] desarrollar, partiendo de las propias formas de la realidad existente, la verdadera realidad como su deber ser y su fin último"[78]. Por eso no se trata, para

esta crítica de orientación nítidamente historicista, de abandonar el terreno de la revolución política para investir el campo de la revolución social, tanto menos cuanto que la primera, en la medida en que se la sepa interpretar, señala hacia la segunda.

La crítica de la política, según el programa enunciado públicamente en la carta fundamental de septiembre de 1843, es concebida según el modelo de una hermenéutica emancipadora. Sin preguntarnos ahora sobre el cruce, en esa carta, entre el punto de vista crítico —la tarea del presente es "la crítica implacable de todo lo existente"— y un punto de vista hermenéutico, bástenos advertir que el trabajo que desarrolla Marx aquí es mucho más del orden de la autointerpretación de la humanidad sobre sus propias luchas y sus propias producciones que del orden de una crítica de las ideologías. Se observa especialmente el rechazo de un distanciamiento dogmático que colocaría al crítico en una posición de exterioridad respecto al mundo que somete a su juicio.

Nuestro lema deberá ser, por tanto: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura ante sí misma, ya se manifieste en forma religiosa o en forma política [...] Se demostrará que no se trata de trazar una gran divisoria del pensamiento entre el pasado y el futuro, sino de realizar los pensamientos del pasado. Se demostrará, finalmente que la humanidad no aborda ningún trabajo nuevo, sino que lleva a cabo con conciencia de lo que hace su viejo trabajo

Con respecto a la política, esta posición implica, en contraposición a la de los "socialistas extremos", que no tienen más que desprecio por esta esfera, que el crítico no debe apartarse de las cuestiones políticas sino, al contrario, penetrar en ellas para revelar, por su trabajo de interpretación, lo que allí se pone en juego y su verdadera significación.

No se halla, pues, por debajo de la altura de los principios el convertir en tema de la crítica el problema político más específico —digamos, por ejemplo, la diferencia entre el sistema estamental y el representativo. En efecto, este problema expresa, aunque bajo forma política, la diferencia que existe entre el poder del hombre y el poder de la propiedad privada. Por tanto, el crítico no solo puede, sino que debe entrar en estas cuestiones políticas[80].

El camino que conduce a una forma superior de crítica pasa necesariamente por la crítica de la política, en razón de la misma naturaleza del Estado moderno. El Estado moderno es, en efecto, el lugar de una contradicción permanente entre su pretensión de universalidad, sus exigencias racionales y sus presupuestos reales. Es decir, la crítica de la política debe abrirse paso en medio de esta contradicción: debe a la vez tomar al Estado en serio, dar crédito a su vocación, y capturarlo en la trampa que él mismo propaga. Se trataría, de algún modo, de que la ilusión política, la tensión del idealismo político produjeran efectos que superaran los límites del Estado político. Por eso el Estado, en tanto que abre una escena política donde convergen y se expresan los conflictos, es el lugar predilecto para el trabajo del intérprete guiado por un interés emancipatorio. "Partiendo de este conflicto del Estado

político consigo mismo cabe, pues, desarrollar dondequiera la verdad social"[81].

En un nivel más profundo, sin embargo, parecería que, para Marx, el Estado político, por el objetivo y la intencionalidad misma que lo constituye, fuera presa de una sobresignificación, como si estuviera asediado por un horizonte insospechable situado más allá de sí mismo. Retomando el análisis donde E. Lévinas destaca, a propósito de la intencionalidad en Husserl, cómo el pensamiento asociado a horizontes innombrables, ligado a lo implícito, "piensa en infinitamente más 'cosas' que en el objeto donde se fija", podría decirse de la inteligencia política que "piensa más que lo que piensa", estando el Estado político atravesado por un principio implícito dirigido a hacerlo superar sus límites[82]. Por eso el Estado político es, para la crítica, un objeto privilegiado en dos sentidos: como escena de expresión de los conflictos y como lugar recorrido por un movimiento intencional que lo desborda, que lo excede y que, atravesándolo, se encamina hacia el advenimiento de un principio, el principio político. Este principio incluye al Estado político y lo sobrepasa, se extiende más allá de él. En cuanto a la vida real, es precisamente el Estado político —incluso cuando no está todavía colmado, de manera consciente, de las exigencias socialistas— el que encierra en todas sus formas modernas las exigencias de la razón[83]. Lo que es reconocer que el Estado, por la relación que mantiene con lo implícito, lleva en sí los horizontes metaestatales de sus implicaciones. Se percibe mejor, ahora, el horizonte complejo de la crítica de la política: no se trata, para Marx, de apartarse de lo que V. Considérant llama, en 1843, La vieja política, es decir, en la lengua de los publicistas, "la naturaleza, la forma, la constitución y la composición del poder", para consagrarse a las cuestiones sociales propiamente dichas, a saber, "el conjunto de

los hechos característicos del Estado, la naturaleza y la economía de la sociedad". Se trata más bien de tender un puente entre la política más especializada y lo político en su acepción más amplia —según los términos de Considérant, "la regulación de todos los elementos de la vida de las sociedades". Reinscrita en esta hermenéutica emancipadora, la crítica de la política, mediante la alianza —como se esforzaba por entonces Marx— de la cabeza alemana y del corazón francés, tiene como objetivo intervenir en la tensión interna al Estado, poner en práctica este exceso del Estado respecto de sí mismo, o incluso ceñirse lo más posible a la trayectoria de ese movimiento de sobresignificación e iluminación que atraviesa al Estado político al dirigirse hacia el telos que persigue, volens nolens, el Estado: la plena expansión del principio político. "El Estado político expresa, por tanto, dentro de su forma sub specie rei publicae, como República, todas las luchas, necesidades y verdades sociales"[84]. Corresponde entonces al crítico, a propósito de cada cuestión política, entregarse a un trabajo de interpretación que consiste en traducir la lengua de la política a la lengua más "general" de la emancipación. Apoyándose sobre esta sobresignificación y este movimiento de autorebasamiento, propios del Estado moderno, Marx escribe acerca de la representación: "Al elevar el sistema representativo de su forma política a la forma general y hacer valer la verdadera significación sobre la que descansa, obliga al mismo tiempo a este partido a ir más allá de sí mismo, pues su victoria es a la vez su pérdida"[85].

Si el enigma está lejos de ser explícitamente resuelto, se entrevé mejor, sin embargo, cómo el Estado político, admitiendo sus límites, puede reconocer al mismo tiempo hacia qué horizonte lo conduce el movimiento que lo excede, puede designar el término de ese pasaje dramático de la forma

política a la forma general, bajo el nombre de "verdadera democracia"[86].

La crítica de la política, así entendida, no significa la salida del momento maquiaveliano, sino su inflexión, incluso su profundización. El dominio político no es ni abandonado ni descentrado; aparece más bien como el lugar elegido para la interpretación, ya que en él, y solamente en él, pueden eventualmente revelarse los horizontes implícitos de la razón moderna. Además de una interrogación —siempre apasionada — por el ser de la política, esta crítica, orientada por un lado hacia los griegos y por otro hacia los franceses modernos, trabaja para hacer resurgir al hombre "animal político", o al hombre de pie, salido de la minoría de edad, frente al encierro en la sociabilidad reproductiva de la especie. No se trata tanto de elegir la república como forma estable destinada a responder a la fragilidad de las cosas humanas cuanto de buscar la comunidad política capaz de la mayor apertura, en el sentido de que en ella puedan manifestarse en las mejores condiciones el "plus" que empuja al Estado más allá de sí mismo y las formas de la emancipación que, lejos de implicar la liquidación de la política, plantean esta nueva pregunta: ¿cómo nombrar las figuras de la emancipación universalmente humana? Es tan importante, para Marx, saber leer y reconocer "las exigencias socialistas" que habitan el Estado moderno como no reificar esas exigencias en un nuevo dogmatismo y rechazar un sistema acabado como el Voyage en Icarie de Cabet. "Nuestro lema deberá ser, por tanto: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura ante sí misma, ya se manifieste en forma religiosa o en forma política"[87].

El fracaso del periodismo radical y del movimiento joven-hegeliano, así como el retiro de Kreuznach, revelaron sin duda

la crisis de la sociedad moderna y la escisión que le es propia. Si la respuesta que suscita esta crisis es la de poner rumbo a la emancipación humana, el ejercicio de la crítica de la política que depende de un modelo hermenéutico, lejos de conducir a un rechazo de la emancipación política, la somete a una interpretación proclive a hacerle declarar la sobresignificación de la que está preñada y a circunscribir ese lugar difícil de discernir, más allá del Estado moderno, donde la democracia puede advenir en su verdad.

CAPÍTULO 4

Una hipótesis de lectura

Contra quienes han querido hacer derivar la filosofía política de Hobbes de la ciencia de la naturaleza y proponer una lectura científica de ella, se ha mostrado que esta filosofía tenía un fundamento moral, que descansaba, a decir verdad, sobre una experiencia de la vida humana en el corazón de la cual se sitúa el temor a la muerte violenta[88]. ¿No pasa lo mismo con la crítica de 1843? Antes que elegir la lectura científica que encuentra en el texto crítico de la filosofía del derecho de Hegel los primeros elementos de una crítica materialista de la sociedad y del Estado, ¿no es posible percibir allí la búsqueda apasionada y difícil de una filosofía política antihegeliana que se edifica sobre la experiencia política de la libertad moderna tal como ella se manifiesta en el movimiento revolucionario?

Si nos atenemos a la autointerpretación que Marx hace en 1859 de sus investigaciones de 1843, podemos concluir de una inversión del punto de vista de 1842 y del nacimiento de una nueva ciencia crítica. La ley de gravitación del Estado no debería buscarse ya en sí misma, sino del lado de las condiciones materiales de la vida, de la sociedad civil, de la estructura económica de la sociedad. Esta "recusación" de lo político hacia otro orden está claramente presente en el texto de 1843. Podría también ser el efecto del método transformativo de Feuerbach aplicado a la crítica de la política. Ahora bien, esta referencia debe alertarnos, ya que sitúa el trabajo crítico de Marx en un contexto extraño a una mirada científica, aun si se tratara de sociología crítica. Es en 1842, en las Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, que

Feuerbach había definido el método transformativo, consistente en invertir la filosofía especulativa, es decir, en "convertir el predicado en sujeto y este sujeto en objeto (Objekt) y principio"[89]. La crítica de la política, aplicando este método a la filosofía especulativa del derecho para llegar a "la verdad pura", obtiene la inversión siguiente: el verdadero sujeto es el hombre real —el hombre inscrito en las relaciones de la sociedad civil burguesa y de la familia—, el predicado es ahora el Estado, del que Hegel había hecho, equivocadamente, el sujeto como idea[90]. Ya Feuerbach escribía, en las Tesis: "El hombre es la esencia fundamental [en griego en el original] del Estado. El Estado es la totalidad realizada, desarrollada y explicitada, de la esencia (Wesen) humana"[91].

En su crítica, Marx parte de la antinomia no resuelta, planteada por Hegel, entre dos determinaciones del Estado: por un lado, con respecto a la sociedad civil burguesa y a la familia, el Estado estaría en una relación de necesidad exterior; por el otro, sería su fin inmanente. Antinomia no resuelta, de tal modo que el Estado presentaría un doble rostro. Del lado de la necesidad exterior habría dependencia y subordinación, el ser autónomo de la sociedad civil y de la familia estaría subordinado por el exterior al Estado; la identidad sería solamente externa, ya que habría sido obtenida en una relación no exenta de violencia. Del lado del fin inmanente, en cambio, no habría ni dependencia ni subordinación, sino armoniosa identidad interna en la que familia y sociedad civil no serían sino momentos en el camino ascendente hacia la Idea, hacia la universalidad objetiva del Estado.

Marx, no contento con subrayar esta contradicción, impugna la visión idílica del fin inmanente según la cual habría coincidencia, en el seno del Estado moderno, entre los derechos y los deberes. Contrariamente a Hegel, para quien el Estado se

autodiferencia en las determinaciones particulares de la sociedad civil y de la familia, Marx, invocando las circunstancias —arbitrarias— en que se efectúan las mediaciones, practica la inversión. El Estado no es el sujeto que se sitúa a sí mismo y se fenomenaliza en la sociedad civil y en la familia. Sustituyendo el esquema invertido y mistificador de Hegel —según el movimiento característico de la inversión crítica preocupada por responder a la cuestión del origen— por las relaciones reales, Marx escribe las fórmulas bien conocidas que sitúan al Estado en la dependencia de las esferas de donde emerge. "Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son, en realidad, los factores activos; pero, en la especulación, ocurre a la inversa"[92].

La familia y la sociedad civil son partes del Estado [que] se convierten ellas mismas en Estado. Son el motor. Para Hegel, por el contrario, son el producto de la idea real [...]. El Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil, que son para él una conditio sine qua non; pero la condición pasa a ser lo condicionado, lo determinante se convierte en lo determinado, el productor es convertido en producto del producto; [...] pero el hecho es que el Estado brota de la masa formada por los miembros de la familia y por los miembros de la sociedad civil.[93]

Para el Marx de la crítica de 1843, el centro de gravedad del Estado reside fuera de sí mismo, del lado de los "factores activos", que son la familia y la sociedad civil burguesa. En un primer nivel, entonces, estamos autorizados a ver una inversión del tópico de 1842. Se tiene ahí una primera respuesta al problema capital de los tiempos modernos, que era, según Marx, el de la relación de la industria, del mundo de la riqueza,

con el mundo de la política. Parece claramente abierto el camino para incluir lo político en un análisis dialéctico de la totalidad social. Pero —y este punto es esencial— la decisión no se ha tomado todavía. No basta con que una vía esté abierta para que sea necesariamente tomada. En efecto: ¿estamos verdaderamente autorizados a ver en este texto los primeros esbozos de una concepción "científica" de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil? ¿Es este el objeto del texto? ¿Es ese, verdaderamente, el propósito que perseguía Marx, y del que bastaría advertir, en 1843, su inconclusión?

A decir verdad, si la decisión no se había tomado todavía es porque en ese momento de su recorrido Marx no se comprometía de modo unívoco en la dirección aparentemente soberana que, retrospectivamente, quiso conferir al manuscrito no publicado de 1843, atribuyéndole públicamente un sentido y solo uno, y despreciando las tensiones y las virtualidades múltiples que atraviesan ese texto inconcluso. Como si, en esa autointerpretación de 1859, tan reduccionista como oficial, se hubiera operado un deslizamiento, incluso una confusión —a la par que una pérdida—, entre la posibilidad de una mirada compleja sobre el texto y la solución de leer en él (lo que sin duda puede, pero solo puede, hacerse) el mandato "sociológico" de incluir lo político en un análisis dialéctico de la totalidad social. Otra lectura es legítima, y en un sentido más fructífera. Así, la proposición según la cual el centro de gravedad del Estado reside del lado de las instancias actuantes que son la familia y la sociedad civil burguesa es susceptible de recibir una doble interpretación, según se refiera esta gravedad del Estado a instancias sociológicas o a instancias políticas, a instancias determinantes o a fuerzas actuantes. Sin duda, puede leerse la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel como una crítica esencialmente epistemológica, animada por una mirada

"científica" preocupada por denunciar la inversión hegeliana y por señalar al mismo tiempo, contra esta inversión, las verdaderas instancias determinantes de las relaciones sociales en la historia. Se trataría, en fin, en una perspectiva sociológica en el sentido amplio del término, de designar en la familia y en la sociedad civil burguesa los niveles que ejercerían una eficacia sobre el Estado. Pero si se intenta aprehender el texto en su movimiento y en su contemporaneidad, la crítica que desarrolla parece situarse más bien en la exacta conjunción de una crítica filosófica y de una crítica política. Crítica política en el sentido de que Marx obedece a una voluntad política que consiste en oponer a un modo burocrático de pensar la política y el mundo político, un modo democrático de pensar la política y en elaborar, a la vez, un pensamiento sobre la democracia y sobre la política en armonía con la lógica de la democracia. Marx lucha contra el saber burocrático de Hegel como contra un saber teñido de esoterismo y de formalismo. Así, a propósito del poder gubernamental —la burocracia—, Marx critica a Hegel por falta de filosofía. Todo lo que sostiene Hegel, en esa sección, no presenta ninguna originalidad; peor, es un simple reflejo de la organización estatal. Se trata de una estricta descripción formal y no de una revelación de la lógica propia de la organización política tal como ella se despliega en el poder gubernamental, ya que la mayor parte de los parágrafos que figuran allí están tomados del derecho prusiano. Pero, más allá de la denuncia de la banalidad y del empirismo hegeliano, Marx critica la especificidad misma del modo de pensar burocrático. En efecto, el aparato conceptual de la filosofía del derecho de Hegel revela una representación burocrática del mundo y de la totalidad social que concibe al Estado como una entidad separada, autónoma, y que le otorga, en consecuencia, el exorbitante privilegio de ser el único

agente, el único lugar de la actividad en la sociedad. Tal es, según Marx, la característica distintiva de la representación burocrática del mundo, que condena a la pasividad a todo elemento exterior a la burocracia. O, más exactamente, la hipertrofia de la burocracia tiene por efecto necesario ocultar a los ojos de los propios burócratas la menor fuente de actividad nacida espontáneamente en el seno de la sociedad.

> En primer lugar, el burócrata considera la vida real como una vida material, pues el espíritu de esta vida tiene una existencia aparte en la burocracia. De ahí que la burocracia deba necesariamente tender a hacer la vida todo lo material que sea posible [...]. La ciencia real aparece como algo carente de contenido y la vida real se revela como algo muerto, porque este saber imaginario y esta vida imaginaria se consideran como la esencia [...]. [La burocracia] pretende hacerlo todo, es decir, [...] convierte su voluntad en causa prima [...]. El burócrata ve en el mundo simplemente un objeto para su tratamiento.[94]

La filosofía del derecho de Hegel revelaría ser la producción fantástica del solipsismo burocrático. Es pues una voluntad política la que anima a Marx y lo empuja a pensar de otro modo la política; es un impulso antiburocrático el que orienta su mirada hacia la autonomía de las esferas materiales y espirituales y lo invita a reunir, bajo el signo de la democracia, una voluntad de emancipación real y un pensamiento nuevo de la historia, de suerte que se opere un desplazamiento de los polos de la actividad y de la pasividad. De ahí el notable cambio que se produce, en su pensamiento, entre el método transformativo y la voluntad revolucionaria. Si la revolución puede ser definida como la aplicación del método

transformativo en el campo de la práctica, el método transformativo, a la inversa, se convierte en intervención revolucionaria en el campo de la teoría. Una nota seguramente contemporánea del manuscrito de 1843 confirma esta copertenencia del movimiento revolucionario y de la inversión crítica, revelando al mismo tiempo hasta qué punto la investigación de lo determinante que desarrolla Marx en 1843, se abre paso en el interior de una dimensión ajena a cualquier intencionalidad sociológica, de una vía propiamente política delimitada por los dos polos de la revolución y de la reacción:

Bajo Luis XVIII, la constitución es una gracia del rey (carta concedida por el rey); bajo Luis-Felipe, el rey es una gracia de la constitución (monarquía constitucional). Podemos remarcar, de manera general, que la transformación del sujeto en predicado y del predicado en sujeto, la inversión de lo determinante y lo determinado, anuncian siempre la revolución inminente. No solamente del lado revolucionario [...] También para los reaccionarios.[95]

Es pues en el seno de una perspectiva esencialmente política, en relación con la pareja conceptual antitética revolución/reacción, que Marx piensa y sitúa los cambios posibles del sujeto y del predicado.

Insistir sobre el anclaje prioritariamente político de este texto, y sustraerlo al mismo tiempo a una lectura de tendencia sociologizante, no implica, sin embargo, encerrarlo en una conceptualización puramente política. Al contrario, la revalorización del referente político introduce inmediatamente la relación entre crítica de la política y crítica de la religión. En efecto, la lucha para que sea reconocida la autonomía de los elementos materiales y espirituales de la sociedad contra la

tesis de la omnipotencia del Estado, ¿no repite el gesto filosófico que afirma la autonomía de la humanidad contra la omnipotencia divina? De ahí, igualmente, el encuentro entre crítica política y crítica filosófica, ya que la permutación del sujeto y el predicado, al mismo tiempo que tiene por objeto designar el determinante político, pretende —más allá, y a un nivel más profundo— responder a la cuestión del origen; es decir, reconducir una objetivación política (en este caso, la constitución), cultural o material, a una fuente de espontaneidad originaria que sería de algún modo el punto nodal de la inversión, la base a partir de la cual sería en adelante legítimo practicar la inversión, ya que se poseería ahí, por fin, el fundamento desde donde se iluminaría la historia moderna en su verdad. Es por eso que focalizar la atención sobre la familia y la sociedad civil burguesa, haciendo de ellas niveles determinantes, vendría a detener arbitrariamente el análisis de Marx y a interrumpir el movimiento de regresión radical en busca de un sujeto auténticamente originario, de lo que él mismo llama la raíz. En efecto, si se acompaña este movimiento de Marx hacia lo originario, puede advertirse que, tras desviar la atención del Estado hacia la sociedad civil y la familia, Marx no se detiene en ese estadio, sino que continúa su búsqueda hasta poder religar la sociedad civil y la familia (que, en esta perspectiva, aparecen como derivadas) a otro sujeto, fuente de actividad originaria, el dêmos o, más exactamente, el dêmos total. "[Es de] 'los individuos en cuanto masa' [que] está compuesto el Estado", composición que está aquí enunciada como una acción de la Idea: "[...] el hecho es que el Estado brota de la masa formada por los miembros de la familia y por los miembros de la sociedad civil"[96] . Si se retiene el principio filosófico de Marx enunciado con insuperable claridad en la crítica de 1843 —"partir del sujeto real para considerar luego

su objetivación"[97]—, puede sostenerse con razón que, según él, hay adecuación perfecta entre la democracia como autodeterminación del pueblo y el principio filosófico que le es propio, ya que, con el dêmos, viene a la existencia y en su verdad el sujeto real, la "raíz" de la historia en la modernidad. "Aquí [en la democracia], la constitución no es solamente en sí, en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la existencia, en cuanto a la realidad, en su fundamento real, el hombre real, el pueblo real, estableciéndose como su propia obra"[98]. La democracia sería pues la configuración, en el campo político, del método transformativo; del mismo modo, el método transformativo sería la aplicación, en el campo de la teoría, del principio democrático. La interpretación de la crítica de la política como una hermenéutica emancipadora viene a confirmar esta hipótesis de lectura. No se trata de poner en relación el universo político y sus formas con las instancias de la totalidad social que permitirían explicar sociológicamente lo político. Decir que el centro de gravedad del Estado reside fuera de sí mismo indica más bien que es necesario referir el Estado a ese movimiento que lo excede, que lo saca de quicio, a esa sobresignificación que lo atraviesa y cuyo sujeto real no es otro que la vida activa del dêmos. Dicho de otro modo, el pueblo real detenta el secreto de la sobresignificación que asedia al Estado moderno. Aún de otra forma, el núcleo de sentido del Estado moderno, lo que, bajo la forma de un horizonte implícito, da sentido al Estado político (y al mismo tiempo lo relativiza), revela ser la vida plural, masiva, polimorfa, del dêmos.

Comprendido así el movimiento de Marx, nombrado de este modo el sujeto originario, se percibe el objetivo de Marx en su crítica de Hegel, pensar la esencia de lo político —y esta precisión es capital— en relación con el sujeto real que es el

dêmos, y no ya, como lo hace Hegel, en relación con el despliegue de la Idea como sujeto. Lejos pues de ceder a ninguna téchne sociológica, Marx se ve guiado por una voluntad de romper con el logicismo hegeliano a la par que por la voluntad concomitante de descubrir la especificidad de lo político en función de la actividad de un sujeto político. Así, si Marx no quiere volver sobre la idea del Estado como organismo, tampoco deja de criticar a Hegel por no haber hecho más que una parte del camino, sustituyendo una interrogación sobre la esencia de lo político por una operación lógica. Porque de lo que se trata es de interrogar lo político. Al confrontar el texto de la crítica de 1843 con otros escritos del mismo periodo (la correspondencia con Ruge, La cuestión judía, etc.), se verifica que durante el mismo la preocupación fundamental de Marx, tanto teórica como práctica, es conseguir poner de manifiesto la esencia de la política moderna. Con mayor precisión, la figura históricamente específica del Estado moderno en tanto que Estado político. Particularmente significativa en este sentido es la crítica que Marx dirige contra la presentación hegeliana de la idea de constitución. Según esta crítica, Hegel no piensa la constitución como el desarrollo del Estado que se haría cargo de los diferentes poderes —poder legislativo, poder gubernamental— que lo componen en su esencia particular, y se sustrae a la tarea de mostrar cómo, a pesar de las diferencias reales de cada poder, logra el organismo político constituirse como tal. Una vez más, la Idea es hecha sujeto y los diferentes poderes son tomados solo como su resultado, mientras que, para Marx, la presuposición —el sujeto— son las diferencias reales o los aspectos diversos de la constitución política, y es solo a partir de las relaciones entre esas esencias singulares que es posible preguntarse sobre la relación entre la idea de constitución y la de organismo. Por

eso, Marx acusa a Hegel de no pensar la política, de olvidar la política. El movimiento del pensamiento hegeliano corresponde apenas a un esquema lógico, a saber, las relaciones de la Idea y de sus momentos, lejos de toda inserción en el elemento político y de toda confrontación con sus determinaciones. "Se parte de la idea abstracta, cuyo desarrollo en el Estado es la constitución política. No se trata, por tanto, de la idea política, sino de la idea abstracta en el elemento político; [...] aún no sé nada de la idea específica de la constitución política"[99], opina Marx. Las determinaciones de Hegel no están pensadas, porque no están concebidas en su esencia específica. Las proposiciones de Hegel valen tanto para el organismo animal como para el organismo político, ya que las ideas lógicas funcionan de modo semejante, se trate del Estado o de la naturaleza. Hegel olvida la esencia de lo político y la esencia política de cada poder en particular, ya que los diferentes poderes están determinados por la naturaleza del concepto y no por su naturaleza propia. La filosofía del derecho de Hegel no ofrece pues más que la apariencia de un saber real de lo político: "No desarrolla su pensamiento partiendo del objeto, sino que desarrolla el objeto partiendo de un pensamiento ya definido en sí dentro de la esfera de la lógica. De lo que se trata no es de desarrollar la idea determinada de la constitución política, sino de asignar a la constitución política una relación con la idea abstracta"[100].

Marx concluye de ello que una explicación que no ofrezca la differentia specifica no es una explicación. Por no haber sabido hacer justicia a la dialéctica de la experiencia política, Hegel no pensó el Estado sino a partir de determinaciones lógico-metafísicas. "El pensamiento no se rige por la naturaleza del estado; es el Estado quien se rige por un pensamiento prefabricado"[101]. Para construir, es decir, para poner a prueba

esta unidad orgánica —problemática— que se constituye históricamente (y no por el despliegue de una definición lógica), es necesario, primero, ofrecer una descripción casi fenomenológica de los diferentes poderes —"Los diferentes poderes tienen diferentes principios. Así es como son realidad tangible"[102]— y, segundo, reparar las colisiones, los antagonismos entre esos diferentes poderes, y desarrollar su unidad no en lo imaginario, más allá de los conflictos reales, ni en la denegación del conflicto, sino a través del conflicto entre los diferentes poderes, ya que es de su enfrentamiento de donde puede salir su unidad real.

Para retomar los términos de Marx, el trabajo filosófico consiste aquí en permitir al pensamiento plasmarse en las determinaciones políticas. Poner al día lo que Marx mismo designa como "la lógica del cuerpo político" exige descubrir el eidos de las cosas políticas en una suerte de confrontación permanente entre el "elemento político" mismo y el eidos de las instancias que, en su juego complejo y diferenciado —siendo la energía teórica lo propio del poder legislativo y la energía práctica lo propio del poder gubernamental—, constituyen el Estado moderno en su diferencia respecto a la ciudad antigua y a la Edad Media.

Es decir, en un sentido la búsqueda de Marx, donde polémica y afirmación no cesan de entrelazarse, está enteramente guiada por la voluntad de responder a la pregunta: ¿cuál es la differentia specifica del organismo político, en cuanto la filosofía es determinada a pensar ese mundo político no ya a partir de la idea lógica de organismo, sino aceptando la particularidad del "elemento político"? Aquí se multiplican las preguntas. O mejor, para ser plenamente acogida, la pregunta sobre la diferencia específica exige ser modelada. ¿Cómo es que el elemento político viene, en su especificidad, a desarrollar la

idea de totalidad? ¿En qué se convierte la idea de organismo referida a ese sujeto particular, a la vez energía teórica y energía práctica, que es el dêmos? ¿Puede percibirse aquí otro modo de totalización, que quebrantaría una lógica identitaria? Finalmente, ¿se mantiene la idea de sistema a pesar del cambio de sujeto o el cambio de sujeto tendría por efecto vulnerar la idea misma del sistema?

Es en el lugar de "la verdadera democracia" —que, en este texto, figura como una suerte de punto límite donde opera la lógica de la cosa política— donde conviene situarse para responder a estas preguntas.

Si se admite nuestra hipótesis de lectura, resulta que, a pesar de la distancia tomada respecto a la autonomía del concepto de Estado en la crítica de 1843, este texto no se sitúa fuera del momento maquiaveliano, y confirma en un sentido la tesis de Ernesto Grassi, quien precisamente a partir de un análisis de la crítica de 1843 y de sus fuentes feuerbachianas llega a la conclusión de la existencia de una relación poco conocida entre Marx y el humanismo cívico italiano. Grassi distingue al menos dos puntos de afinidad; una misma denuncia de toda forma de filosofía a priori que privilegie la dialéctica de la idea en detrimento de los hombres reales, y un mismo interés por la ciudad terrestre, con el resultado, en uno y otro caso, de un nuevo pensamiento de la historia, aún si la historicidad es pensada a partir de actividades diferentes[103]. Leyendo el texto de 1843, y teniendo en cuenta el "regreso" de la cosa política que lo anima, podría pues estimarse que la crítica de la filosofía del derecho de Hegel nos pone en presencia de otra figura del momento maquiaveliano donde, bajo el nombre de Maquiavelo, se trata, como dice Merleau-Ponty, de ser introducido al "medio propio de la política"[104].

CAPÍTULO 5

Las cuatro características de la verdadera democracia

Volvamos sobre el enigma de la "verdadera democracia". Y sobre esta fórmula que vamos a tratar de dilucidar: "Los franceses modernos lo han interpretado en el sentido de que el Estado político tiene que desaparece en la verdadera democracia; interpretación correcta, en cuanto el Estado, como Estado político, como constitución, deja de valer por el todo"[105].

Estos enunciados, ya lo hemos observado, son efectivamente enigmáticos: Marx nos invita a pensar una situación paradójica tal que la desaparición del Estado político no pueda sobrevenir sino en y por el pleno advenimiento de una comunidad política que accede a su verdad. En síntesis: ¿cómo puede la desaparición del Estado coincidir con el advenimiento de una forma política que es, para colmo, a los ojos del Marx de 1843, la forma política acabada? Lo que está en juego no es desdeñable, puesto que se percibe aquí, por primera vez, el tema de la desaparición del Estado, acompañado, este punto merece subrayarse, por el contraste entre el Estado político y la democracia. El eco de este tema se encuentra a lo largo de la obra de Marx: en 1847, en Miseria de la filosofía, donde, evocando la sociedad posrevolucionaria sin clases, Marx anuncia que no habrá más "poder político propiamente dicho". En 1871, en La guerra civil en Francia, y en 1875, en la Crítica del programa del partido obrero alemán, donde la desaparición del Estado es pensada más en términos de inversión-transformación que bajo la forma de una simple negación: "La

libertad consiste en convertir al Estado de órgano erigido que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella [...] Cabe, entonces, preguntarse: ¿qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces?"[106]

El proyecto de Marx en la crítica de 1843 es, decíamos, pensar la esencia de lo político en relación con el sujeto real que es el dêmos. Es decir, que la búsqueda de la esencia de lo político y la búsqueda de la verdadera democracia necesariamente coinciden, incluso se confunden. Preguntarse sobre la esencia de lo político conduce a la cuestión de la democracia; poner de manifiesto la diferencia especifica de la democracia con respecto a las otras formas de régimen replantea el problema de la lógica de lo político. En este texto, Marx parece hacer suya, en efecto, una fórmula de Leibniz: "la democracia o la política"[107]. La verdadera democracia —es decir, la democracia que alcanza su verdad en tanto que forma de politeia— es la política por excelencia, la eclosión, la apoteosis del principio político. Por lo que comprender la lógica de la verdadera democracia es acceder a la lógica de la cosa política. Ni la búsqueda de la esencia de lo político ni la elección de la democracia como la forma capaz de revelar el secreto de esa esencia son, para Marx, cosas menores. Revelan, por lo menos, un pensamiento complejo sobre lo político tal que el gesto crítico no se confunde con una simple negación, y una pregunta sobre el estatuto de lo político que toma tanta más consistencia cuanto que parece desarrollarse en el seno de una relación triangular entre Hegel, M. Hess y Spinoza. Retendremos cuatro características de la verdadera democracia y nos ocuparemos, de paso, de esta relación triangular.

UNO

Primera característica. "Soberanía del monarca o soberanía del pueblo: he ahí el dilema; [...] se trata de dos conceptos de la soberanía absolutamente opuestos"[108]*. Marx, contrariamente a Hegel, elige pensar lo político en la perspectiva de la soberanía del pueblo. El pueblo es el Estado real. Marx invierte sistemáticamente las proposiciones hegelianas: en cuanto a la determinación del progreso de las formas políticas en primer lugar, defiende la opinión contraria a la de la tesis expresada en el parágrafo 273 de la Filosofía del derecho, según el cual "el desarrollo del Estado en monarquía constitucional es la obra del mundo actual, en el cual la idea sustancial ha alcanzado su forma infinita". Lejos de ver en la democracia el signo de un pueblo que permanece todavía en un estado arbitrario e inorgánico, Marx entiende la forma democrática, por el contrario, como la cima de la historia moderna en tanto que sea entendida como historia de la libertad. Incluso, hace de la democracia el telos hacia el cual tiende el conjunto de las formas políticas modernas, trátese de la monarquía constitucional o de la república. Por esta razón, Marx estaría de acuerdo con Hegel en reconocer que, en la constitución monárquica, existe el principio político, lo que J.-L. Nancy definió como la relación, la unión como tal que "designa el excedente de la naturaleza específica del zoon politikón"*[109]*, pero, ahí se encuentra la divergencia, ese principio político no se plantea en la monarquía sino bajo una forma mutilada, incluso mistificado, debido a la generación que produce de ilusiones.*

Desde una perspectiva teórica, se sigue que la monarquía no puede comprenderse a partir de ella misma, sino únicamente a partir del horizonte, del principio implícito que la trabaja, a saber, el principio democrático. Así pues, si comprender la monarquía demanda un descentramiento, porque únicamente la lógica de la democracia posee su llave, en cambio la democracia puede autocomprenderse, autoconocerse, recentrada sobre ella misma a su propio nivel, porque no depende de ninguna forma superior, instituyéndose en ella el sujeto real, el dêmos en una plena relación consigo. Mejor aún, es en el seno de la democracia donde se revela en su perfección el principio político mismo. Se puede, permaneciendo fiel al paralelismo religión-política, y siempre que se acepte la jerarquía hegeliana de las religiones, presentar el rango de las formas políticas afirmando que la democracia ocupa entre ellas la misma posición preeminente que el cristianismo detenta en el campo de las religiones. Tal como el cristianismo es la religión "por excelencia", por lo que una hermenéutica del cristianismo no revelará la esencia de la religión, así también la democracia es la constitución por excelencia, de manera que su interpretación nos librará la esencia de la constitución. Cuestión que nos lleva a afirmar que si la esencia de la religión, en virtud de la interpretación del cristianismo, es el hombre deificado, la esencia de la política, en virtud de la interpretación de la democracia, es el hombre socializado, fórmula un tanto oscura y sobre la que volveremos.

Estas posiciones del joven Marx son relativamente bien conocidas, pero quizás no se hayan ponderado adecuadamente sus consecuencias. Ciertamente, se retiene sobre todo la oposición política de Marx a Hegel sin preguntarse por los efectos sobre el pensamiento de lo político, sobre el estatuto de lo político, de la tesis según la cual la democracia es la forma

acabada de la política. Una primera consecuencia es que esta idea acerca de la democracia únicamente puede ser sostenida sobre un pensamiento complejo de lo político, sobre un pensamiento capaz de aprehender lo político según un doble postulado. Porque si lo político, en efecto, puede ser pensado del lado de la relación dominación-servidumbre, consistiendo el mal político en la dominación del humano sobre el humano, se presenta no obstante como no reducible a esa única dimensión de la dominación, ya que lo que está en juego, lo que se cuestiona en y por lo político, es la puesta en práctica de un vivir-juntos de los humanos según las exigencias de la libertad, de la voluntad libre. Es justo aquí donde la relación triangular a la que aludíamos puede ser iluminadora.

En el mismo 1843, en la Filosofía de la acción, Moses Hess rompe con la utopía del Estado racional, caracterizando la religión y la política, por igual y en un mismo gesto crítico, como formas de la relación amo-esclavo. "La dominación y su contrario, la sujeción, son la esencia de la religión y de la política, y cuanto más perfectamente se manifiesta esta esencia, tanto más tienen la religión y la política una forma consumada"[110]. Un semejante menosprecio por la política se produce en Socialismo o comunismo (1842), donde M. Hess rechaza en un único movimiento las conquistas de las Luces, el Estado de derecho y la religión de la razón: "Toda política, sea absoluta, aristocrática o democrática, debe necesariamente, con el fin de autoconservarse, mantener la oposición de la dominación y de la servidumbre; ella tiene interés en las oposiciones porque a ellas debe la existencia"[111].

La historia pasada no es sino la repetición de una mentira, a saber, del dualismo, de una fractura entre un universal abstracto y un individuo sin verdad, privado de espíritu. Practicando "la política de lo peor" en el campo del

pensamiento, M. Hess coincide con Hegel en reconocer en la monarquía la apoteosis de todas las formas políticas, así como en el cristianismo la religión más acabada. Pero solo para romper rápidamente con Hegel. La monarquía es el punto culminante de la política en la concreta medida en que la esencia de la política es la relación amo-esclavo. Dominación de un solo amo (monos), la monarquía se convierte en la forma paradigmática de la política en tanto que dominación. Por ello, la conclusión de M. Hess se encamina lógicamente, en nombre del axioma spinozista "es bueno lo que favorece la actividad, aumenta el ansia de vivir", verdadero initium de la libertad moderna, hacia la anarquía entendida como negación de toda dominación, tanto en la vida espiritual como en la vida social. La anarquía, tal como la concibe M. Hess, se sitúa en el cruce del ateísmo (Fichte) y el comunismo (Babeuf); nombrada con mayor precisión por Proudhon, se define "como la negación de toda dominación política, la negación del concepto de Estado o de política"[112]. Ateo político, por oposición al racionalismo político, Moses Hess impugna el Estado de derecho, incluso bajo su forma republicana, ya que reconoce ahí, bajo la forma de división entre gobernantes y gobernados, la reaparición del dualismo dominación/servidumbre. De igual forma, rechaza la democracia: "¿Es esta democracia cosa distinta que el reinado del despotismo individual, bajo el nombre de libertad subjetiva o personal? ¿En qué se distingue de la dominación del Uno?[113] Para quebrar "el círculo cerrado de la servidumbre" y deshacerse de él, M. Hess, invocando el nombre de Spinoza, designa como horizonte de una historia verdaderamente humana el final de la alienación religiosa y política, que concebiría la actividad como objetivo en sí y que daría paso a "la ética filosófica que abarcará la vida entera." "Esta maldición, aparecida con la religión y la política, desaparecerá

igualmente con el fin del reino de la religión y de la política"[114]. De esta manera se cumplirá el principio de los tiempos modernos, la unidad completa de la vida.

La distancia de Marx respecto a M. Hess parece concretarse alrededor de una relación diferente con Spinoza. Si M. Hess pone a Spinoza del lado del anarquismo que se metamorfosea en ética, Marx, por su parte, retomará el pensamiento spinozista sobre la democracia. Oponiéndose, es cierto, a la ubicación hegeliana de la monarquía constitucional en la cima de las formas políticas, y eligiendo para este lugar distinguido la democracia, Marx renueva la posición adoptada por Spinoza. Para este, se sabe, la democracia, que nace de "la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede"[115], es la forma de régimen, de institución de lo social, que parece "la más natural y la que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo"[116]. De ahí la prioridad y la preeminencia que Spinoza acuerda a esta forma de comunidad política en su exposición. La democracia, en la medida que es el régimen más razonable y más libre, es la comunidad política por excelencia, no siendo los regímenes aristocrático y monárquico más que formas derivadas e insuficientemente elaboradas de la institución política, ya que, bien vistas las cosas, toda soberanía es de esencia democrática[117].

Pero esta recuperación de Spinoza contra Hegel, en el enfrentamiento entre sus respectivas posiciones políticas, adquiere sentido contra Hess en el plano del pensamiento sobre lo político. Cierto, si para Marx la democracia es como para Spinoza, el régimen más natural, y si figura como el paradigma de la politeia, o incluso "como el hipermodelo de la vida política verdadera"[118], es precisamente en la medida en que, para Marx, la esencia de la política no puede apenas pensarse

sobre el polo de la relación amo-esclavo, sino que consiste más bien en el establecimiento de la unión de los humanos, en la institución sub specie rei publicae, bajo la forma de la república, de un estar-juntos orientado a la libertad, o incluso en la realización de lo que Marx llama "el comercio humano" o la actividad mediadora de los humanos. En ese sentido, el elemento político es comprendido por Marx como un vínculo específico, no reducible a una dialéctica de las necesidades o a un resultado de la división del trabajo, como un momento del que una sociedad humana consagrada a la libertad no puede prescindir si no quiere recaer en el mundo animal político (vivir y multiplicarse). En y por este elemento, se muestra el lugar donde el "ser humano real", bajo la forma del pueblo, de la universalidad de ciudadanos, se expone permanentemente a la prueba de la universalización.

Se percibe dónde radica la diferencia entre M. Hess y Marx. Todo depende de la interpretación que se hace del monos de monarquía. O bien la esencia de la política es la dominación, y se entiende por monos la dominación de un solo amo, en cuyo caso la monarquía es la apoteosis de la política en tanto que paradigma de la dominación, y la democracia no es más que una forma bastarda de la misma, un transacción vergonzosa, o bien el objetivo de la política es la institución de una comunidad entre los seres humanos de una monadología, entendiendo por monos unidad. Se trata entonces —y en eso consiste, en realidad, todo el movimiento de Marx en la crítica de 1843— de hacer jugar el método transformativo sobre el modelo de la permutación del sujeto y del predicado. Dios es amor, de donde el Amor es dios. Lo que da, en el campo político, el Rey es unidad, de donde la Unidad es reina, con el añadido de que el sujeto real dêmos sustituye al monos, ya que la monarquía constitucional tal como la concibe Hegel es una

inconsecuencia con la que es necesario romper para hacerle producir sus frutos. En este caso, la democracia, en tanto que advenimiento de la esencia de la política, es promovida a la cumbre de la jerarquía de los regímenes políticos, haciendo retroceder la monarquía al rango de forma imperfecta.

Si se reconocen estas consecuencias y esta implicación recíproca entre la verdadera democracia y la esencia de la política, se admitirá entonces que no se puede imputar a Marx, en ese momento al menos, una refutación de la política, sea para censurarla o para celebrarla. Y que es sin duda legítimo leer la crítica de 1843, ayudándose de categorías feuerbachianas y del paralelismo entre la democracia y el cristianismo, como llevada por la fuerte voluntad de Marx, de efectuar, a través de Hegel (y esa travesía no es cualquier travesía) y contra él, el paso de la esencia dogmática de la política a su esencia ética o antropológica. En este sentido, Marx puede, como Moses Hess, ponerse del lado de los ateos políticos, con esta única pero importante diferencia: mientras Moses Hess hace un acercamiento a la política puramente negativo, Marx, por su parte, consigue elaborar un abordaje crítico que le permite distinguir lo verdadero de lo falso y pensar la desaparición del Estado, pero como advenimiento de la verdadera democracia.

DOS

Segunda característica. La relación entre actividad del sujeto, el dêmos total, y la objetivación constitucional es diferente entre la democracia y las otras formas del Estado;

aun así, detrás de esas formas, la soberanía revela ser siempre de esencia democrática.

Esta relación se traduce, en la democracia, en una articulación distinta del todo y las partes, lo que comporta un efecto fundamental que vale como criterio distintivo de la democracia. La objetivación constitucional, la objetivación del dêmos bajo la forma de una constitución, es objeto de una reducción. Tal es, entre otros, uno de los sentidos de la proposición: "El ser humano no existe para la ley, sino que la ley existe para el ser humano, es una existencia humana, mientras que las otras formas políticas el ser humano es la existencia legal. Tal es la diferencia fundamental de la democracia"[119].

Observemos que es para mantenerse conforme a su esencia específica —la ley es la existencia del ser humano— que la constitución es sometida a un proceso de reducción. Sería equivocado confundir esta reducción con una eliminación o un rebajamiento. La reducción parece entenderse más bien en dos sentidos conexos. En primer lugar, como una reducción-resolución, en la forma de Feuerbach, que responde a la pregunta "¿cuál es la esencia del sujeto que se reconoce en la actividad que da nacimiento, en este caso, al objeto político? Y que al tratar de interpretarlo antidogmáticamente, produce un efecto liberador. Posteriormente, en el sentido de que, cumplido ese retorno, producido ese reconocimiento, conviene reducir la objetivación en cuestión a lo es realmente, el momento de un proceso más global, determinando muy concretamente sus límites, con el fin de controlar mejor la energía teórica y práctica que se genera en la esfera política. Así, es en la medida en que Marx tiene un alto concepto de lo que está en juego en la constitución democrática que deduce en concreto la necesidad de una reducción, para no comprender el

desarrollo de la operación efectiva. Ahora bien, ¿cuál es esa operación efectiva? Retomemos la fórmula enunciada más arriba. La democracia, en tanto que forma de Estado particular, y no solamente en tanto que verdad de todas las formas de Estado, revela la esencia de toda constitución política, es decir, "el ser humano socializado". Esta proposición merece ser interpretada por cuanto puede prestarse a confusión, tentando al lector a descubrir en ella el error típicamente moderno que consistiría, según Hannah Arendt, en comprender la definición aristotélica del humano como zoon politikón en el sentido de animal socialis y en pensar la política, y en consecuencia perderla, a partir del oikos y no de la polis.[120]

Ahora bien, el interés de la crítica de 1843, en la misma medida en que es de inspiración maquiaveliana, permanece ajena a esa tendencia moderna. No nos encontramos en presencia de una problemática de derecho social del tipo "la sociedad contra el Estado" de modo tal que, con el advenimiento del "ser humano socializado", la constitución política desaparecería porque habría quedado obsoleta. Al contrario, la problemática que Marx propone es específicamente política, poniendo en juego, en este nivel, una teoría de la soberanía y, a nivel filosófico, un pensamiento de la subjetividad. Contra Hegel que, preocupado por satisfacer el principio moderno de la subjetividad, hace del ser humano (la persona del príncipe) el Estado subjetivado, se trata para Marx de demostrar que, en la democracia, a la inversa, el ser humano como ser genérico, el pueblo, el dêmos (el recurso al término griego no es casual), consigue, en y por el Estado, la objetivación. La proposición según la cual la democracia "hace del Estado el ser humano objetivo" significa que en esta forma política, el Estado es el escenario donde se objetivan las figuras de la existencia social del ser humano. Este no se conoce ni se

reconoce como ser universal; el ser humano no lo es sino entre seres humanos, tomando la referencia de Fichte, en la medida en que accede a la esfera política, en la medida en que penetra en el elemento político. Es sub specie rei publicae, bajo la forma de la república, y solo bajo esta forma, que el humano alcanza su destino de ser social. La constitución actúa a la vez como un elemento revelador y como elemento purificador. Queda alejado el temor de que, con la llegada de la societas, se haga inútil, obsoleta, la civitas; es por el acceso a la civitas que se produce la emergencia de la societas. Es más, no es porque el humano es un animal socialis que se da una constitución, sino que es más bien porque se da una constitución que es zoon politikón, que se revela, claramente, como "ser humano socializado". Conviene ir incluso más lejos. Si se analiza en profundidad, la esencia política, el humano socializado, manifiesta ser la esencia del humano en la medida en que se emancipe, en que se libere, precisamente, de los límites de la familia y de la sociedad civil, y de las determinaciones que se derivan de ellas. No es pues mediante las relaciones que se engendran en la sociedad civil que el humano consigue alcanzar su destino social, sino que es luchando contra ellas, rechazándolas políticamente como ciudadano del Estado político, que puede conquistar su esencia de ser genérico. Por eso el modo de ser político da acceso a la experiencia de la verdadera existencia universal, a la experiencia esencial de la comunidad, de la unidad del humano con el humano. Subordinada al principio de propiedad, la sociedad civil burguesa produce, es cierto, vínculos, pero que adolecen de una irremediable contingencia. Únicamente la "desunión" en el nivel de la sociedad civil burguesa permite la experiencia de una unión genérica por su acceso a la esfera política. En su significación política, escribe Marx, "el miembro de la sociedad

civil se desprende de su estamento, de su posición privada real"[121]. Es solamente en la esfera política donde el miembro de la sociedad "vale a título de humano, donde parece su significación como miembro del Estado, como ser social, como determinación humana"[122]. La distancia entre la esfera política y las determinaciones sociales aumenta cuando se examina la cuestión de la representación. Distinguiendo la representación por estamentos de la representación política, el principio moderno, Marx subraya que no es a partir de la facticidad y de la textura de la sociedad civil que puede haber representación en el sentido moderno, sino, al contrario, por una negación de estas y de sus determinaciones. Marx llega incluso a concebir este acceso a la existencia política, este acto político, bajo la forma de una descomposición de la sociedad civil, de una desocialización, estaríamos tentados de afirmar, junto a una verdadera salida fuera de sí de la sociedad civil burguesa, de un éxtasis. "Su acto político es un acto resonante de la sociedad política, de un éxtasis de esta sociedad"[123]. Resulta, pues, evidente, que es bajo el signo de la discontinuidad que Marx piensa las relaciones de la esfera política con lo que pasa por ser lo social. La constitución, el Estado político, no viene a coronar, a consumar una sociabilidad imperfecta que estaría gestándose en la familia y en la sociedad civil, sino que se sitúa en posición de ruptura con una sociedad sin esencia. "La clase de la sociedad civil no tiene como principio ni la necesidad, que es un elemento natural, ni la política. Se trata de una compartición de masas que se van formando de manera vacilante y cuya formación es, en sí misma, arbitraria, y en ningún caso el producto de una organización"[124]. Se aíslan dos momentos en este acto político definido como una total transustanciación: el de la puesta entre paréntesis de la sociedad civil, "mediante este acto, la sociedad civil tiene que

desprenderse totalmente de sí misma como sociedad civil, como clase privada"[125]; y el del advenimiento del "humano socializado" en o por el elemento político. Es necesario que en él la sociedad civil "haga valer una parte de su ser que no solo no tiene nada en común con la existencia civil real de su ser, sino que le es directamente opuesta"[126].

El lugar político se constituye entonces como un lugar de mediación entre los seres humanos y como un lugar de catarsis con respecto a todos los lugares inesenciales que mantienen al ser humano a distancia del ser humano. Se obtiene así la paradoja de que el ser humano desarrolla la experiencia de su ser genérico en la medida que se aparta de su ser-ahí social y se afirma en su ser de ciudadano, o mejor, en su deber-ser de ciudadano. Parafraseando una declaración ulterior de Marx, podría decirse: el dêmos es político o no es nada. No olvidemos que Marx temía a un Aristóteles alemán incapaz de distinguir entre ser humano, animal social, y ser humano, animal político. Al destacar este carácter paradójico del acto político, podemos intentar captar el funcionamiento, no menos paradójico, de la reducción.

Observemos en primer lugar que es debido a que la democracia es "el enigma resuelto de todas las constituciones", "el ser humano socializado", y porque se sabe que esta solución (el momento de la conciencia de sí y del conocimiento de sí mismo de una filosofía de la subjetividad), que conseguirá evitar que la objetivación constitucional degenere en alienación política. Ciertamente, en la democracia la alienación política es conjurada porque, siendo la constitución, por una parte, reconocida por lo que es, y por otra, reconducida al pleno advenimiento del comercio humano bajo el modo político, no puede operarse confusión entre la objetivación constitucional y la actividad que se objetiva. Al remitirla así a lo fundamental,

al ponerla en contacto con la energía del sujeto, la constitución democrática no se reifica, no se cristaliza, no se erige como potencia o forma extraña situada por encima del sujeto y vuelta contra él. La resolución de la constitución, el hombre socializado, aleja el peligro de petrificación, ya que entraña una reducción de la constitución, una determinación de sus límites en tanto que momento, puesto que le asigna el estatuto del momento. Quedará por determinar si la reducción de la constitución a un momento autoriza, no obstante, a considerar ese momento como homogéneo a los otros momentos que componen el proceso de objetivación total del dêmos. Es por esto que, además, la constitución, resituada, reinscrita en el proceso que la produce, y ahí radica para Marx lo propio de la institución democrática de lo social, va a superar el nivel de la esfera propiamente política para extenderse a la totalidad de las esferas; es decir, también a las esferas no políticas. Según los análisis de Marx, nos enfrentaríamos a un movimiento muy complejo, que puede descomponerse en varios tiempos: el tiempo de la reducción, de la remisión a la actividad originaria, va a permitir, en un segundo momento, una extensión de lo que se lleva a término en la constitución de las otras esferas de la vida del dêmos. La reducción, en el sentido de una determinación de los límites, parece ser la condición de posibilidad de la extensión, como si el repliegue sobre un sujeto originario tuviera por efecto volver posible, liberar una retroacción de la actividad de ese sujeto sobre todos los dominios donde su energía es llamada a desplegarse. Marx escribe: "En la democracia ninguno de los momentos adquiere otra significación que la que le corresponde"[127]. Si bien esta definición se puede tomar para todos los momentos, parece ,sin embargo, aludir específicamente al momento político. ¿No es sobre todo a propósito del momento político que, en realidad,

se puede temer la tentación de adquirir una significación que desborde, que sobrepase aquella que le corresponde? En eso consiste la diferencia respecto a las otras formas de Estado en las que el momento político, por no haber sufrido reducción, adquiere un estatuto particular, exorbitante. En la democracia cada momento no es realmente del dêmos total. La democracia es pensada como un sistema centrado en un sujeto unificador cuya energía, tanto teórica como práctica, constituye el principio unificador.

En la monarquía, por el contrario, por no haberse producido la reducción antidogmática que revelaría que la soberanía es también allí esencia democrática, se verifica una mala relación entre el todo y las partes. "En la monarquía, es una parte la que determina el carácter del todo. Toda la constitución tiene que modificarse con arreglo a un punto fijo"[128]. Se trata evidentemente del monarca, "ese momento absolutamente decisivo del todo", según Hegel, § 279. A eso se agrega una subsunción defectuosa: "En la monarquía, el todo, el pueblo, aparece subsumido bajo uno de sus modos de existencia"[129]. De forma opuesta, "en la democracia, la constitución misma aparece como una determinación, que es además la autodeterminación del pueblo"[130]. Se sigue que en la monarquía la relación de determinación es mistificadora, en consecuencia paralizadora, ya que el determinante, el pueblo, se vuelve determinado, y el determinado, la constitución política, se vuelve determinante. En la monarquía tenemos el pueblo de la constitución, es decir, no el pueblo tal como es en esencia, sino el pueblo tal como es mostrado, reconocido, identificado, en fin, determinado por la constitución. Continuando con la correlación en la crítica de la política y la crítica de la religión, Marx escribe: "La constitución no crea el pueblo, sino que es el pueblo el que crea la constitución"[131]. Se percibe de esta forma

hasta qué punto la crítica de 1843 se encuentra guiada por una lucha generalizada contra todo enfoque, sea de inspiración monárquica o burocrática, que tenga por efecto poner al género humano, al pueblo, del lado de la pasividad y de la minoría de edad, ocultando su propia actividad y, al mismo tiempo, inhibiéndolo. En democracia se abre paso, por el contrario, una relación determinante-determinado que es satisfactoria en el sentido en que se encuentra en armonía con lo que en ella se lleva a cabo, el principio político definido como una emergencia de la unidad genérica bajo la forma de la constitución y bajo el nombre de dêmos. Asistimos con la democracia a la constitución del pueblo en un sentido metajurídico, recibiendo el pueblo, en ella, el triple estatuto de principio, de sujeto y de fin. En esta autorrelación que es establecida en la autoconstitución del pueblo, en la autodeterminación del pueblo, la constitución, el Estado político, representa tan solo un momento, un momento esencial, cierto, pero solamente un momento. El pueblo presenta esta particularidad de ser un sujeto que es a la vez su propio fin. Por esto esta autoconstitución del pueblo, que no se asienta sobre pacto alguno, que no debe guiarse por ningún contrato, se despliega en un elemento de idealidad. La esfera política está tanto más situada bajo el signo de la idealidad cuanto que el pueblo no corresponde a una realidad sociológica, no es en absoluto social, sino que se sostiene completamente sobre el querer-ser político. El pueblo existe, adquiere su identidad de pueblo en tanto se quiere pueblo. La grandeza del pueblo es su existencia.

Es por esta razón que la democracia figura con razón como el enigma resuelto de todas las constituciones. De lo que parece tratarse en todas las constituciones es sin duda de la autodeterminación del pueblo. Pero, precisamente, solo parece tratarse de ello, y ese parecer remite a la inconsciencia, a la

mistificación, incluso a la desaprobación. Ahora bien, lo que en las otras formas de régimen solamente se anuncia, la democracia tiene la tarea de llevarlo a término, de convertirlo en su misión. Lo forja ya que es consciente que el fondo de toda sociedad política es la actividad, la potencia energética del pueblo. Un enigma resuelto no solo conoce la solución, sino que se conoce y se reconoce como tal. Es pues en la lógica de ese retorno a sí, en la plena conciencia de sí, que se origina el movimiento complejo de la reducción. Complejo porque, producido este reconocimiento, se trata en una misma secuencia de asignar límites a la objetivación constitucional del dêmos para relanzar, gracias a esos mismos límites, este actuar democrático hacia la totalidad de las esferas, para que la objetivación del dêmos gane en todos los dominios donde tiene vocación de manifestarse, según la multiplicidad de su ser.

TRES

Tercera característica. Este objetivo de una autoconstitución del pueblo, de una objetivación política del desarrollo humano que no degeneraría nunca en alienación política, concluye en un pensamiento de la autoinstitución democrática de lo social según el modelo de una autodeterminación continuada.

Para Marx, en su esencia, pero sobre todo en su misma existencia (una democracia que no se realiza no es una democracia), "la constitución es continuamente reconducida hacia su fundamento real, el humano real, el pueblo real [...] planteada como su obra propia"[132]. Marx introduce aquí la cuestión de la temporalidad democrática, que concibe bajo la

forma de la creación continuada, como una plena adhesión de sí a sí, entre el foco de potencia, el fundamento (el pueblo real) y su obra. Se trata de una coincidencia continuada entre el sujeto y su obra, mejor, entre el sujeto y su "obrar", como si el tiempo no debiera registrar un desajuste en la activación de esta potencia. En democracia toda objetivación es permanentemente referida a su fundamento, a su centro de actividad, en una especie de presencia total, de tal modo que la relación entre sujeto y su obra no se debilite en la temporalidad, no admita ninguna pasividad del lado del tiempo, no permita que se produzca, en el proceso de la acción política, ninguna diferencia temporal, ninguna falla o brecha por la cual pudiera introducirse la heteronomía. Así, por ese movimiento constante de vuelta al origen se detiene el proceso de petrificación y se impide la precipitación de la objetivación en alienación, con la intención de que la energía del dêmos mantenga intacta su condición de fuerza viva, su movilidad, su plasticidad y su fluidez. Esta posición de Marx no deja de evocar aquella de Godwin, el autor de Enquiry Concerning Political Justice (1793), a menudo asociado por Marx a la idea de una crítica de la política. Godwin oponía, en efecto, los verdaderos intereses de la humanidad que exigen un cambio constante, una innovación perpetua —el ser humano vive bajo un estado de incesante mutación— con el principio de fijeza propio del gobierno. "El gobierno es permanentemente el enemigo del cambio"[133]. De ahí la crítica de la idea de constitución que, en nombre de la distinción entre las leyes fundamentales y las leyes ordinarias, aspira, ilegítimamente, a una relativa permanencia. Se vuelve a encontrar en el Marx de la crítica de 1843 la misma oposición: el pueblo tiene, siempre, el derecho incondicional de darse una nueva constitución. "La constitución, tan pronto como deja de ser la expresión real de

la voluntad del pueblo, se convierte en una ilusión práctica"[134]. Más allá de la analogía con Godwin, se ve en Marx la emergencia de un pensamiento sobre la democracia en el que el dêmos, al mismo tiempo, principio, sujeto y fin, pueda hacer siempre la prueba de un autorreconocimiento, pueda estar siempre, a propósito de cada una de las objetivaciones de su ser, en condiciones de reconocer su mirada en una imagen especular perfecta que ningún residuo, ningún resto, venga a perturbar ni a descomponer. Marx formula ahí una de las exigencias de la democracia pensada a partir del sujeto-pueblo, o del pueblo como sujeto: todo ocurre, en efecto, como si Marx transfiriera al conjunto de las actividades del pueblo el narcisismo social que, según el Rousseau de la Lettre d'Alembert sur les spectacles, consigue realizar en el momento extático de la fiesta, donde el pueblo se entrega a la alegría de contemplar en la superficie del espejo —el lago de Ginebra— su propia imagen. Se sabe que el espectáculo republicano no tiene ningún objeto. "Nada, si así se quiere", escribe Rousseau, nada sino, concretamente, la autoconstitución del pueblo, la emergencia de su presencia sensible: "Haced de los espectadores un espectáculo; convertidlos en actores, haced que cada uno de ellos se vea y se guste en los demás, de modo que todos estén mejor unidos"[135].

Subrayando de esta forma el imperativo de plasticidad, de flexibilidad, propia de la convivencia democrática, se comprende por otro camino la importancia fundamental de la reducción. Gracias a esta operación, específica de la democracia, se evita la instauración de una confusión entre una parte y el todo, que tendría por efecto producir una excrecencia ilegítima de esta parte y engendraría en ella la exorbitante pretensión de gobernar a las demás esferas. Pero, por otro lado, gracias a la reducción, el sujeto político controla la objetivación

constitucional desde la perspectiva del tiempo; es decir, consigue evitar la alienación en el curso mismo de la consumación en el tiempo. La reducción satisface las exigencias contenidas en la de creación continua, puesto que por esta vía el momento constitucional, en lugar de replegarse sobre sí, se abre sobre un nivel fundamental, sobre la actividad instituyente, sobre la energía, sobre el foco originario que lo produce. Monarquía constitucional y democracia tienen en común que la constitución es en ellas el libre producto del ser humano. Pero mientras que en la monarquía, al cerrarse ese libre producto sobre sí, la constitución se convierte en lo que forma el Estado, siendo entonces el pueblo reducido a un momento, en la democracia, al contrario, abriéndose sobre la actividad que está en el origen del proceso, ese libre producto se orienta hacia el sujeto-pueblo que se objetiva. Por esta razón, la constitución tomada, englobada, reorientada en un movimiento mucho más radical, el advenimiento del dêmos, es reducida a un momento, a una forma de existencia particular del sujeto, y no erigida en forma organizadora del todo. Se produciría entonces una especie de autointerpretación, conectada con una autoradicalización, de la verdadera democracia, atravesada permanentemente por la exigencia de reconquistar la actividad productora, de estar al mismo nivel que el sujeto que actúa. No hay duda de que este pensamiento sobre la democracia no se elabora bajo el signo de la filosofía de la acción tal y como es desarrollado al mismo tiempo por M. Hess. Lo que vale para el espíritu debe valer para la acción. Hess muestra la manera en la que el principio de actividad exige al espíritu no detenerse jamás, no dejarse petrificar, sino, al contrario, reconquistar permanentemente él mismo sus propias determinaciones para ir más allá y afirmar su infinitud: “Al contrario (a propósito del resultado), lo sobrepasa siempre

en tanto que supremacía sobre un mundo finito y determinado, a fin de concebirse siempre de nuevo como espíritu activo, cada vez, cierto, de una manera determinada"[136].

Orientada así según la infinitud, esta filosofía de la acción es una filosofía de la libertad. Hesse anuncia con insuperable claridad el principio que, como vemos con facilidad, preside el trabajo de reducción tal como Marx lo pone en práctica en la crítica de 1843: "Lo que distingue concretamente el acto libre del trabajo servil es que en la servidumbre la creación encadena al creador mismo mientras que, en la libertad, toda limitación en la que el espíritu se aliene no se convierte en coacción natural sino que es superada para devenir autodeterminación"[137].

Temporalidad democrática, decíamos. Pero, ¿se trata de una temporalidad? ¿Puede pensarse la temporalidad a partir solamente del presente? ¿Puede suponerse que invertir el "principio de estabilidad" para sustituirlo por el de la fundación permanente sea suficiente para introducir el tiempo en la política, como proponía Feuerbach, en 1842, en las Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Feuerbach decía: "Espacio y tiempo son los dos primeros criterios de la praxis. Un pueblo que excluye el tiempo de su metafísica y diviniza la existencia eterna, es decir, abstracta, separada del tiempo, también excluye consecuentemente de su política el tiempo y diviniza el principio de estabilidad opuesto al derecho y a la razón y antihistórico"[138].

Pero en esta elección de la autoinstitución permanente se revela la ambigüedad de Marx. Ambigüedad, en efecto, porque, por un lado, no puede menos que reconocerse en este pensamiento de la temporalidad democrática preocupada por conjurar, por perseguir la no-coincidencia que introduce necesariamente la acción en el tiempo, una radicalización de las

ideas modernas de libertad y de autonomía, y una búsqueda de autofundación permanente. De ahí el privilegio otorgado al presente, que conduce a concebir el sujeto-pueblo como ser absoluto, como acto puro, como libertad que se despliega a resguardo de toda pasividad. Pero si es verdad que el presente puede ser pensado como el modo fundamental de la convivencia democrática orientada a la libertad, si es verdad que la afirmación del presente es condición de la libertad, conviene añadir de inmediato que la rehabilitación del presente no sirve sino en la medida en que el presente propio de la institución democrática sea postulado como ideal regulador, como ideal práctico a realizar en la historia, y no como existencia o como realidad objetiva. De otra forma, en la medida en que la identidad que sostiene este privilegio otorgado al presente sea presentada como deber-ser, y no como ser. No siendo este el caso, esta valorización del presente, sin ser entonces "desreificada" ni entendida en sentido regulador, es susceptible de una doble crítica: además de que se descubre incapaz, bajo la influencia del principio de identidad, de acoger la diferenciación, participa completamente de la tendencia moderna al ocultamiento de la finitud. Sin duda, esta se asocia a la idea de ser incondicionado, con el resultado de una valorización de la trasparencia, la identidad y la adecuación a sí mismo. Pensar la verdadera democracia bajo el signo de la autofundación permanente implica pensar el pueblo según el modelo del sujeto infinito. Como si Marx, por haber escindido los lazos del presente con las otras dimensiones del tiempo hubiera expulsado al tiempo, por una vía distinta a la de la estabilidad (pero menos metafísica que ella) de la política, olvidando sobre este punto las tesis de Feuerbach que exigían introducir un principio pasivo en la filosofía.

¿Pero acaso no resultaría precipitada una condena inapelable, en nombre de la finitud al Marx de 1843? Como nos advierte J. Taminiaux, la finitud puede "revelarse allí donde parece reinar su negación más desatendida"[139]. Una doble postulación parece regir este pensamiento de Marx, por un lado, tan dependiente de una idea del sujeto como causa de sí, este pensamiento obstruye incontestablemente la finitud; por el otro, en la medida en que no cesa de insistir sobre esta voluntad de autoinstitución continua, reconoce volens nolens, que esta autoidentidad no puede existir sino es permanentemente reconquistada al desposeimiento, a la expropiación, que, por su parte, no cesa de introducir el tiempo. Así, la verdadera democracia, regida por el principio de la autofundación continua, no es pensada como realización definitiva, sino como una unidad haciéndose y rehaciéndose permanentemente contra el surgimiento siempre amenazante de la heteronomía; en suma, arrastrada en el movimiento de la infinitud de la voluntad.

CUATRO

Cuarta característica. Hemos asido, parece, el hilo conductor que debería permitirnos clarificar la fórmula de los franceses modernos. Todos los análisis precedentes tienden a revelar la diferencia específica de la democracia moderna en relación con las otras formas de Estado, monarquía constitucional o república. Podemos intentar retomarlas y sistematizarlas en algunas proposiciones que den cuenta de la excepción de la democracia.

La democracia se caracteriza por una relación inédita entre el Estado político o la constitución y el conjunto de las otras esferas materiales o espirituales, aquello que a veces Marx designa como "el Estado no político". Lo propio de la democracia consiste en que el todo, el todo de la existencia de un pueblo no está nunca organizado en ella en función de una parte, en este caso, la constitución, como sí lo está el monarca en la monarquía constitucional o la esfera pública en la república, que permanece como una forma alienada o que, en cuanto a la forma se refiere, atestigua una alienación política. Y es precisamente porque la democracia nunca deja que tenga lugar una confusión mistificante entre una parte y el todo, entre el Estado político y el dêmos, que deja vía libre a la actividad instituyente del sujeto que es, en sí mismo, su propio fin.

Únicamente la puesta en práctica de la reducción permite una subsunción correcta, que consiste en pensar un elemento particular, el Estado político, como comprendido, incluido en el todo, el dêmos total. Pero reducción no implica únicamente desaparición; o, más bien, conviene ponerse de acuerdo con lo que va a desaparecer. En suma, ¿en qué sentido se trata de la desaparición del Estado político? Antes de responder a esta pregunta, volvamos sobre los componentes de la reducción para evitar un error de interpretación:

El Estado político sufre una reducción en la medida en que es reconducido a lo que es, a su justa medida: un elemento y solamente un elemento. "La diferencia específica de la democracia está en que aquí la constitución política solo es, en general, un momento de la existencia del pueblo, en el que la constitución política no forma de por sí el Estado"[140].O también: "En la democracia, el Estado político [...] no es a su

vez más que un contenido particular, en cuanto una forma de existencia particular del pueblo"[141].

Se sigue que la constitución no es más que una parte de un todo, y que la lógica de la democracia previene una subsunción que conduciría a una inversión del todo y de la parte. "Si se quiere hablar de la constitución como de un momento particular, es necesario más bien que se la considere como una parte del todo"[142].

Resulta de ello, en fin, que a diferencia de lo que interviene en las otras formas de Estado, el Estado político así reducido no funciona más como un todo que domina y determina las partes. "En lo que es el Estado político, en tanto que constitución, ya no sirve para el todo" y "en la democracia, el Estado abstracto ha dejado de ser el momento dominante"[143].

En las otras formas de Estado, en cambio, donde no se ha producido la reducción, encontramos las características sistemáticamente opuestas. En la monarquía: 1) Ese momento particular conoce una excrecencia tal que adquiere la significación universal; 2) Su naturaleza se disfraza, la parte pasa por el todo: "en la monarquía, tenemos al pueblo de la constitución."; 3) Así transfigurado, ese momento particular se ve investido de una eficacia que va a permitirle dominar y determinar las partes: "En todos los estados distintos de la democracia, el Estado, la ley, la Constitución son lo dominante"[144].

Realce, simulacro, dominio, tales son las tres características de la ilusión política, que tienen por efecto instaurar, en consecuencia, un desequilibrio, bajo la forma de una relación jerárquica abusiva, entre ese momento particular y los otros elementos, entre el Estado político, que adquiere al mismo tiempo el estatuto de forma organizadora, y las otras esferas

que permanecen como simples momentos particulares. Precisemos que ese momento político, elevado indebidamente al estatuto de universal, no se vincula con las otras esferas en tanto que forma unificadora según el modelo de la razón, facultad arquitectónica, sino que lo hace siguiendo las modalidades analíticas y disociadoras del entendimiento. El Estado político en la monarquía (el príncipe) o en la república (la esfera pública que, justamente en tanto que dominante, apenas deja aquí de ser la constitución política) se apropia de la función dominante sin dominar realmente, es decir, "sin que penetre de un modo material el contenido de las demás esferas no políticas"[145]. Esta forma organizadora funciona en tanto que facultad separadora que se instala en el dualismo entre el Estado político y el Estado no político, más, que denuncia ese dualismo para hacer valer mejor su universalidad imaginaria respecto a las particularidades mantenidas como están.

Pero este cuadro de las formas de Estado, en las que el Estado político no está sometido a reducción, comparado con ciertas posiciones de Marx relativas a la especificidad de la democracia, puede inducir a error. Marx escribe, en realidad: "En la democracia, el principio formal es al mismo tiempo el principio material. La democracia es, por tanto, ante todo, la verdadera unidad de lo universal y lo particular"[146]. ¿Quiere ello decir que la democracia, universal real, superando el dualismo propio de la modernidad, sería una forma organizadora que funcionaría unificando e integrando según el modelo de la razón universal?

Concluir de esta forma sería ignorar la reducción, despreciar esta operación que se encuentra en el meollo de la democracia; sería pues dejar de lado la significación y la intencionalidad de la búsqueda de Marx en el texto de 1843.

Planteemos más bien que es porque en la democracia el momento político permanece como un momento particular, porque no conoce elevación al estatuto de forma organizadora, que el principio político está en condiciones de ganar las otras esferas. Es justamente a la reducción del Estado político a un momento que debe imputarse el mérito de abrir la posibilidad de una institución democrática del conjunto de las esferas. Pero este proceso es por lo menos sorprendente. ¿Cómo puede una reducción tener por efecto hacer posible una institución democrática del conjunto de la sociedad? La respuesta es doble, en la medida en que tiene en cuenta dos efectos de la reducción. En primer lugar, un efecto negativo: la reducción, en tanto que determinación de los límites, consiste en bloquear la transformación, es decir, la transformación del momento político en forma organizadora que adoptaría entonces el papel de un universal abstracto, de una comunidad imaginaria tendente a engendrar el dualismo propio de la emancipación política, según la descripción crítica que se ofrece de ella en La cuestión judía. Después, un efecto productivo: la reducción, obligando al momento político a volver sobre lo que lo creó, la autodeterminación del dêmos total, desvía esta actividad de focalización sobre la esfera política y, por lo tanto, de cristalización sobre esta esfera, que sin duda se produciría en perjuicio de otras esferas. Se trata de salvar la "fluidez" de la actividad instituyente, de evitar que el momento político, como salida de sí de la sociedad civil burguesa, éxtasis, advenimiento ejemplar del "ser humano socializado", sea objeto de una hipóstasis. Se trata de hacerlo de manera que esta actividad instituyente pueda ganar como tal el conjunto de las otras esferas, lanzarse a conquistarlas o, mejor aún, si se quiere permanecer en el registro de la fluidez, irrigarlas. Como si solo la reducción, al mismo tiempo retracción y reapropiación,

permitiera una retroacción de esta energía, mantenida activa de esta manera, en el conjunto de las otras esferas. ¿No se trata, por lo demás, de la vida, de la existencia del pueblo? ¿Y quizás es un modelo de la vida lo que da sentido a la crítica de 1843? Un modelo de la vida en el sentido en que es presentado por Feuerbach en La esencia del cristianismo: "La vida consiste en una sístole y una diástole continuas, también en la religión: en la sístole religiosa, el ser humano expulsa de sí mismo su propia esencia, se expulsa, se rechaza a sí mismo, en la diástole religiosa, retoma en su corazón la esencia expulsada"[147].

Volvamos a la pregunta: cuando los franceses de la época moderna plantean que en la verdadera democracia el Estado político desaparece, ¿qué es lo que desaparece? ¿Es el Estado político en tanto que momento particular, o es el Estado político en tanto que forma organizadora, es decir, en tanto que esfera política elevada al nivel de lo universal, al nivel de un todo dominante y determinante de las partes? La pregunta parece escolástica pero, si se discierne lo que está en juego en ella, se encuentra lejos de serlo. ¿De qué forma entender esta desaparición del Estado? ¿Es necesario entenderla a partir de un juego entre democracia y "verdadera democracia" tal que la democracia ascendiendo a su verdad, conseguiría al mismo tiempo superarse, abolirse, al punto de conseguir un salida de lo político y una extinción del Estado? En conclusión, gracias a la autosuperación de la verdadera democracia, como simultaneidad del principio formal y del principio material, como verdadera unidad de lo universal y lo particular, lo social sería finalmente devuelto a sí mismo, devuelto a su espontaneidad, y la comunidad humana emergería, un regreso o surgimiento que volverían en adelante inútil lo político, y lo abocarían irremediablemente a la caducidad. En este caso, la extinción de la democracia llegada a su verdad inauguraría,

según los intérpretes, el nacimiento de la anarquía o la del comunismo[148].

El camino de Marx, determinado enteramente por la búsqueda apasionada de la esencia y de la existencia de la democracia, es más complejo, más matizado y, por ende, más restrictivo. Digamos, para evitar cualquier simplificación abusiva y alertar al intérprete, que Marx reconoce a los franceses modernos por haber sabido discernir en el advenimiento de la "verdadera democracia" la desaparición del Estado político únicamente en el sentido de una forma organizadora y de una forma separada, lo que no significa en modo alguno la extinción o la desaparición de lo político. El Estado político persiste en tanto que momento particular de la vida del pueblo, pero es sobre todo con el advenimiento de la "verdadera democracia" que el principio político alcanza su realización, como si la reducción sobre la cual reposa la democracia tuviera como efecto paradójico, en virtud del bloqueo que practica, liberar la sobresignificación que habita al Estado, al punto de permitir una abertura más allá del Estado político bajo la forma de una institución democrática de la sociedad tal que el dêmos pueda manifestarse y reconocerse en tanto que dêmos en la totalidad de las esferas, siempre respetando la especificidad de cada una de ellas. Pues bien, en la crítica de 1843, esta distinción entre las dos acepciones del Estado político es esencial. Marx, en la medida que estemos dispuestos a seguir pormenorizadamente su argumentación, mantiene intacta su exigencia de diferenciación. El advenimiento de la verdadera democracia no debe confundirse ni con la famosa noche donde todos los gatos son pardos, ni tampoco con un amanecer deslumbrante que eclipsaría todos los contornos. Veamos algunas proposiciones a favor de esta lectura:

1) Hay que evitar entender la simultaneidad del principio formal y del principio material, la verdadera unidad de la democracia, lo que la distinguiría de la monarquía, como el pasaje de una forma organizadora según el modelo del entendimiento disociador, a una forma organizadora según el modelo de la razón unificadora. La unidad que engendra la democracia no tiene nada que ver con la unificación que resulta de la imposición de una forma unificadora a un contenido objeto de la división. La crítica que Marx dirige aquí a la monarquía se revela doblemente: no solamente la monarquía es incapaz de dominar, de penetrar materialmente en el contenido de otras esferas no políticas, sino que además tiene el defecto de concebir esa relación entre el Estado político y el Estado no político bajo las modalidades de la impresión de una forma sobre un contenido. Por esta razón, no se trata, para la democracia, a menos que se la confunda con la república, de triunfar allí donde la monarquía ha fracasado, cambiando apenas de forma; se trata más bien de romper con la idea misma de forma, de la forma como organizadora, tanto según el modo de la separación como según el modo de la unificación[149].

2) En la democracia, en virtud de la operación de la reducción, la constitución, el Estado político, no desaparece en el sentido de que habría un salto más allá de lo político, sino que desparece en tanto que forma organizadora, en el sentido que es ubicado dentro de los límites de un momento de la existencia del pueblo. Dicho de otro modo, en la verdadera democracia, al ser limitado y reducido de esta forma, el Estado político no persiste, ni menos aún persevera, existe. Una vez que se elimina la confusión entre el Estado político y el todo de

la existencia del pueblo, una vez que el Estado político es relativizado, no solo este Estado político existe, sino que se podría incluso agregar, sin forzar la interpretación, que, devuelto a su verdadera función, repuesto en su justo lugar, existe mejor; al ponerse al lado del contenido no político, como un contenido particular conviviendo con los otros contenidos particulares de la existencia del pueblo, se distingue de ellos por su irreductible identidad. Se comprende mejor, ahora, el sentido de la reducción: esta tiene por objeto el estatuto de lo político, que no podría pretender la cualidad de forma que vale por el todo, pero sin oscurecer la especificidad de ese momento que, en tanto que momento, merece, exige ser distinguido de los otros momentos de la vida del pueblo. El momento político "destronado", despojado de la cualidad excepcional de ser la forma organizadora de la existencia del pueblo, no deja de ser un elemento particular de la existencia del pueblo que, en su misma particularidad, se mantiene imborrable. Así pues, una vez que se ha puesto punto final a lo que Marx llamara en 1844 "la exageración presuntuosa del factor político"[150], se podría decir que ese momento conoce en cierto sentido un desdoblamiento revelador de su complejidad. De hecho, sometido al juego de la reducción, lo político permanece como lo que es y no tiende a transformarse de parte en todo; es decir, que no accede ni al rango de elemento dominante ni al rango de elemento determinante. "En la democracia, el Estado, como particular, no es otra cosa que particular". Pero existe además como universal: "como universal es lo universal real". Entendamos esta proposición, en primer lugar, en un sentido negativo. En la democracia, el Estado político en tanto que universal no existe como universal formal. Volvemos a encontrar aquí las declaraciones precedentes sobre la simultaneidad del principio formal y del principio material, y

sobre la democracia, verdadera unidad entre el universal y el particular. Y de manera muy consecuente Marx precisa que, universal real y no formal, el Estado no actúa en la verdadera democracia como instancia de determinación del contenido político. "Como universal, es lo universal real, es decir, algo determinado distinto del otro contenido"[151]. Más enigmático resulta el sentido positivo. ¿Cómo un momento puede devenir un universal real sin erigirse en una posición de predominio, ni de eficacia o de determinación? Debemos volver una vez más a la operación de la reducción: bloqueando, por decirlo de alguna manera, la transformación de ese momento particular en forma capaz de imponerse a un contenido no político, la reducción abre al mismo tiempo otra vía, inédita, hacia la universalidad. Dicho de otra manera, el efecto de la inhibición de la excrecencia que entraña la reducción hace posible, al mismo tiempo, la reconducción de ese momento particular hacia el núcleo originario que es la vida del pueblo, una verdadera conversión de ese momento particular tal que pueda producir una universalidad efectiva. Conversión, ciertamente, que posee valor de apertura, ya que se podría afirmar de ese momento que, reconducido a su fuente originaria, resurge más allá de la oposición reificada y reificante entre contenido y forma, emerge en tanto que puro actuar, en tanto que puro obrar. Desde esta perspectiva, la crítica de 1843, por la relación que tiene con la Filosofía de la acción de M. Hess, y a través de esta con Fichte, parece poder leerse como la puesta en práctica, en el campo político, de una ontología donde el ser es pensado como acción, o mejor, privilegiando la forma verbal, como actuar. Crítica de la idea de forma y valorización de la acción son las dos condiciones de la verdadera democracia. El Estado político es desformalizado al mismo tiempo que generalizado, o más concretamente, es generalizado porque es desformalizado,

porque gracias a la reducción ha conseguido seguir una vía distinta a la de la universalidad formal. Activación de la energía práctica y teórica del pueblo, el Estado político en tanto que potencia accede a una dimensión esencialmente dinámica; reconducido a un centro originario, vuelve a emerger en tanto que actividad instituyente. El enigma al que nos enfrentamos no es otro que el de la institución democrática de lo social. Podría comprenderse ese proceso de institución como si se tratara, para el pueblo que se autodetermina y se autoconstituye, de hacer advenir también en las otras esferas, en las esferas no políticas, lo que está en cuestión en la esfera política: "el ser humano socializado". No bajo la forma de una politización generalizada de todas las esferas, sino más bien haciéndolo de modo que la cuestión enunciada por lo político y en lo político conozca una resonancia y una respuesta, una solución o incluso una traducción específica, en cada una de las esferas. Como si los diferentes momentos que constituyen la existencia plural del pueblo, bajo el impulso del momento político, se devolvieran unos a otros, como si de espejos se trataran, la imagen del ser humano socializado, del humano como ser genérico. La "tendencia" de la verdadera democracia podría ser que el dêmos fuera la figura política, el nombre bajo el cual adviene, más allá de la escisión entre un ser-ahí político y un ser-ahí social, un ser-ahí humano.

Si se acepta esta interpretación, se obtiene la medida de la precisión restrictiva que Marx aporta en la enunciación de la fórmula de los franceses modernos. En la verdadera democracia, el Estado político desaparecería siempre que pretendiera abusivamente usurpar la función de una instancia de determinación o la de una forma organizadora. Es con esta única intención que Marx se ocupa del tema de la desaparición del Estado. Pero el Estado político no desaparece, pues persiste

en la medida en que se limita a su tarea, en que permanece como lo que es, un momento particular de la vida del pueblo. Si así consideramos a Marx y al problema de la política, nos encontramos tan lejos del anarquismo como del comunismo, tan alejados de una espontaneidad social que se autorregula como de la emergencia de una comunidad genérica más allá de lo político, fuera de lo político. Tampoco es sostenible la tesis de una desaparición "tosca" del Estado (en el sentido en que Marx criticará, en 1844, el "comunismo tosco" de los franceses) en cuanto Marx reconoce la heterogeneidad del momento político y, al mismo tiempo, que ese momento, considerado en su justa medida, posee una especificidad que lo hace indispensable para la emancipación de las otras esferas. Marx, próximo en esto a la inspiración de Maquiavelo en la admirable carta a Vettori del 15 de diciembre de 1513, en la cual, elevando la escena política por encima de la facticidad de la vida cotidiana consagrada a la reproducción de la vida, tiene por objeto presentar el "medio propio de la político", ayuda a pensar la esencia de la política, concretando su peculiaridad. Marx se abstiene de concebir esta peculiaridad como homogénea respecto de los otros momentos, y se cuida de hacerla acceder a la heterogeneidad. Existe ciertamente para Marx una especie de sublimidad del momento político. La elevación es lo propio de la esfera política, que representa, en relación con las otras esferas, un más allá. Resulta pues legítimo reconocerle a lo político las características de la trascendencia: una situación más allá de las otras esferas, una diferencia de nivel y una solución de continuidad con respecto a las otras esferas, cuando Marx subraya el carácter de destello, el carácter extático del momento político. "la vida política es aérea, la región etérea de la sociedad civil"[152]. En y por la política el ser humano penetra en el elemento de la razón

universal y desarrolla la experiencia, bajo el modo del pueblo, de la unidad del ser humano con el ser humano. El Estado político, la esfera constitucional, se despliega como el elemento donde se efectúa la epifanía del pueblo, donde este se objetiva en tanto que ser genérico, universal, libre e ilimitado, donde este se aparece a sí mismo como un ser absoluto, divino.

"La constitución política era hasta ahora la esfera religiosa, la religión de la vida del pueblo, el cielo de su generalidad frente a la existencia terrenal de su realidad"[153]. Es precisamente en la particularidad así percibida de ese momento donde viene a instalarse la posibilidad de un deslizamiento, de una deriva. Insistiendo sobre la sublimidad de lo político, Marx designa al mismo tiempo el foco donde puede producirse la precipitación de la objetivación en alienación. Esfera sublime, la política se encuentra expuesta, por esta misma razón, a los peligros de la excrecencia. Dicho de manera distinta, está afectada, en razón de su relación con lo sublime de la vida genérica, por una tendencia a la exageración presuntuosa. Es por esta razón que Marx considera que, en relación con los distintos momentos de la vida del pueblo, el Estado político es el más difícil de elaborar. Así se puede comprender lo que se está en juego en la interpretación restrictiva propuesta. Se trata de mantener, de preservar, el impulso hacia lo sublime, y al mismo tiempo de evitar el deslizamiento, la "locura" que podría llevar a lo político, embriagado en las altas esferas —"el alto gusto de la vida del pueblo", según expresión de Marx— a decir "la comunidad soy yo", comportando de continuo el empobrecimiento de las esferas no políticas.

Marx no busca tanto la desaparición de lo político como momento particular de la vida del pueblo, sino que reconoce su "reivindicación" como una tarea histórica imperativa, y elogia a los franceses por haber sabido producir el principio político

mismo y, con él, una "mentalidad de Estado reencontrada"[154]. Esta abstracción que es el Estado solamente político es un momento necesario histórica y teóricamente, por el que no cabría reproche alguno hacia los franceses, ya que, sin esta abstracción, no habría podido operarse el paso de la naturaleza a la cultura ni manifestarse el principio político. No es, sin embargo, la última palabra de la vida del pueblo, ni la figura última de la emancipación[155]. Dicho de manera distinta, una vez que se ha acordado que es en la esfera política donde es dado al ser humano llevar a cabo la experiencia de la universalidad, de la libertad, de la infinitud, conviene enunciar de inmediato la necesidad de transformar esta experiencia extática de la unidad del humano con el humano en experiencia efectiva, permanente y generalizada al conjunto de las esferas no políticas. Conviene, en fin, convertir la "ceremonia" de lo político en vida genérica de este ser real y total que es el dêmos. Que, en tanto que dêmos, en su ser-pueblo, participa a la vez del principio político y del principio sensualista, y que, ser vivo y real, cabeza y corazón, se da por objetivo la realidad en su totalidad. La orientación está claramente trazada: si se traduce en términos de la filosofía de Feuerbach, resulta que el pueblo, que en la sístole constitucional expulsa de sí mismo su propia esencia, "el humano socializado", la retoma en un segundo tiempo, en una diástole instituyente, se podría afirmar, se la reapropia y la difunde en el seno de su vida múltiple, plural, "expuesta a las vivificantes y refrescante olas del mar del mundo"[156].

"En la verdadera democracia, el Estado político desaparece". Marx avanza aquí por un camino angosto.

Por ello, no se muestra favorable a una disgregación de lo político en lo social. No se trataría de negar un elemento que, en su heterogeneidad, no se puede suprimir, puesto que detenta

un valor de incitación, de ejemplaridad, del que ninguna sociedad moderna podría prescindir. Solo a él le es reconocido el poder de designar, incluso de escenificar, aquello que es cuestionado, lo que no deja de plantear problemas: la convivencia de los humanos según las exigencias de la libertad. Es ahí donde se juega la autonomía o la heteronomía del dêmos, su existencia o su destrucción. ¿Sería forzar demasiado la interpretación penetrar en la especificidad del elemento político, en tanto que momento particular, en el afloramiento de la dimensión simbólica; es decir, de un conjunto de articulaciones y de señales que circunscriben el lugar "de la aprehensión de lo que se presenta como real", el lugar donde se enuncia la cuestión de la constitución de dêmos? [157]

Ni tampoco es partidario de una objetivación que degenere en una fetichización y en una alienación tal que el hiato entre la excrecencia de lo político y el empobrecimiento de las otras esferas se vea aumentado. Conviene no hipostasiar el momento de lo político hasta el punto de hacer de él una forma que se erigiría como detentadora de lo universal.

El trabajo de Marx consiste en forzar a la modestia a un momento que, por su relación privilegiada con el ser-en-comunidad de los humanos, con la "relación", presenta una tendencia constitutiva a la inmodestia, manteniendo, sin ninguna concesión, la ineluctable necesidad de ese momento para el advenimiento del dêmos. ¿No sería posible, sin que esto implique en modo alguno alimentar la ilusión de algún tipo de filiación, encontrar una ilustración del esquema marxiano de 1843 en la revolución húngara de 1956? ¿No fue acaso uno de los rasgos distintivitos de esta revolución la reivindicación de una persistencia del principio político, del poder político, practicándose una "reducción" de lo político que le asignó, por

un lado, el estatuto de un momento particular, pero solo de un momento, y le impuso, por el otro, la coexistencia con otras instancias, correspondientes a otros momentos de la vida del pueblo?[158]

En comparación con la posición de 1842, se abre paso en el texto de 1843, en el seno mismo de la crítica de Hegel, una recuperación, en cierto sentido, del movimiento hegeliano, pero que tendría la particularidad de ser transferido de una filosofía del espíritu a una filosofía de la acción. Mientras que en Hegel está cerrada la vía a la absolutización de lo político, porque lo político está relativizado con relación al saber absoluto, en el Marx de 1843 lo político sufre una desnivelación y por ende una relativización, pero esta vez frente la actividad absoluta del sujeto que es el dêmos. Ciertamente, esta relativización de lo político en la lógica de una filosofía de la acción no podría confundirse con una derivación de lo político respecto a una instancia sociológica postulada como dominante y determinante. Si es posible ver, entre los textos de 1842 y la crítica de 1843, el desplazamiento de un absoluto político a un absoluto democrático, este pasaje, para nada indiferente, parece concernir al surgimiento de un nuevo sujeto, de un nuevo sujeto real y total: el dêmos, cabeza y corazón juntos, que desplaza a un sujeto que era solo cabeza, solamente razón: la inteligencia política.

CAPÍTULO 6

Verdadera democracia y modernidad

Marx rechaza la teoría del Estado de derecho tal como fue desarrollada por Lorenz von Stein, donde era fácil ver una excrecencia del Estado político y su transformación en forma organizadora. Tampoco sigue la anarquía ética de Moses Hess, que quiere desterrar igualmente, y de forma indistinta, el concepto de Estado, y el de política. Marx se sitúa entre estos dos polos antagónicos. Desaparición del Estado político en tanto que forma organizadora, pero conservando lo político como momento de la vida del pueblo, de tal manera que la libertad y la universalidad puedan extenderse al conjunto de las esferas para impregnarlas. En eso consiste para Marx la verdadera democracia.

Una última y legítima pregunta. ¿Se trata de la democracia moderna, de un pensamiento de la democracia moderna? Si giramos la vista hacia la exigencia de diferenciación propia de la modernidad democrática, la respuesta solo puede ser afirmativa. Marx no se muestra únicamente preocupado por la distinción de los diferentes momentos de la vida del pueblo, sino que, además, caracteriza la democracia precisamente como la forma política donde se tiene cuidado de que cada momento no sobrepase sus funciones y no invada las otras esferas.

En la democracia ninguno de los momentos adquiere otra significación que la que le corresponde. Desde este punto de vista, la reducción del momento político es ejemplar, y lo que sirve para ese momento sirve también para los demás, y gracias a esta reducción las esferas particulares que han recibido la invitación a la comunidad, bajo el signo de la libertad, surgido

en el lugar de lo político, pueden responder a él y expandirse conforme a su ser. Electrizadas por la iluminación de lo político, las esferas particulares pueden a su vez brillar con todo su espelendor. La autoconstitución de la verdadera democracia, que no es ni socialización ni politización, sino advenimiento del ser-ahí genérico, del ser-ahí humano, en y por la política, lejos de borrar la diferenciación, tiene más bien por objeto elaborarla, confrontando el respeto debido a la especificidad de cada esfera con el imperativo de dejar aparecer ahí, según modalidades propias, la unidad del humano con el humano. El texto de Marx no deja de sostenerse en un punto de vista diferencial. Es el que pone de relieve la oposición entre, de un lado, los estados antiguos, donde predominaba una separación completa entre el Estado político y las otras esferas, y, del otro, la modernidad, donde hay separación, bajo la forma de abstracción necesaria, y, al mismo tiempo, acomodación, de tal manera que el movimiento característico de la institución democrática de lo social pueda, gracias a la pasarela, a la mediación constitucional, realizarse. La verdadera democracia es una forma que va más allá de la abstracción del Estado moderno, sin por eso negar la existencia, ni la necesidad, de una esfera política, y que, alcanzando como en la Edad Media una identidad de la vida del pueblo y la vida del Estado, concibe esta identidad no como una organización autoritaria, sino como sometida a las exigencias infinitas de la libertad humana. El ser humano libre, el dêmos libre, no alienado, es el principio real de esta comunidad política. Por otro lado, Marx se cuida de describir con la mayor fidelidad posible cada uno de los diferentes poderes que contribuyen a la puesta en marcha de la democracia.

En cambio, cuando se considera el tema de la unidad, la respuesta se hace más problemática. Por un lado, según la teoría de la verdadera democracia, ninguna sociedad moderna consagrada a la libertad puede prescindir de una diferencia permanente, podría señalarse, entre la esfera política y las demás esferas. Por otro lado, resulta indispensable señalar que Marx concibe la verdadera democracia bajo el signo de la unidad; es decir, permanentemente esculpida por una voluntad de coincidencia consigo misma, y que, por eso, se encuentra alejada de una concepción de la democracia entendida como una forma social que se construye mediante la aceptación de la división social, que se muestra diferenciada por el reconocimiento que da a la legitimidad del conflicto social[159].

Aquí se hace mayor la distancia, si no con los humanistas italianos, sí al menos con Maquiavelo. Este, efectivamente, en el capítulo IX de El Príncipe y en el capítulo IV, primer libro, de los Discursos, establece que toda ciudad humana se ordena y se construye a partir de una división primera que manifiesta ejemplarmente la oposición de los humores. El de los grandes para dominar y oprimir al pueblo, el del pueblo para no ser dominado ni oprimido; en definitiva, el deseo de libertad. División de humores que se impone con más fuerza, en el seno de la ciudad humana, cuanto que remite a una división originaria de lo social, como si toda manifestación de lo social fuera indisociablemente exposición de la división[160]. Y de modo completamente inverso a la opinión clásica, Maquiavelo hace de la discordia, de la desunión interna —la lucha en Roma entre el senado y la plebe— la cuna y la fuente de la libertad romana. "Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fuera causa principal de la libertad de Roma y se fijan más en los rudos y los gritos que

nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron"[161].

Marx se aleja por igual de ese otro Maquiavelo, Montesquieu, que también elogiaba las divisiones y los tumultos populares en Roma y sospechaba de la paz entendida como la figura amenazante del Uno, invitando a distinguir entre la unión sostenida sobre las disonancias, el concierto, y una unión despótica, que no une ciudadanos sino cuerpos muertos[162]. De ahí esta advertencia: "Lo que se llama unión, en un cuerpo político, es una cosa muy equívoca", aparentemente no comprendida por Marx, que ve en la unidad un bien únicamente positivo, sin sospechar, aparentemente, que pueda existir una relación entre ciertas formas de unidad y el despotismo e, inversamente, lazos entre la división social, el conflicto y la libertad. Ahora bien, si es cierto que Marx asocia la verdad de la democracia a la desaparición del conflicto, también es necesario añadir que no concibe esta unidad según el modelo de una totalidad orgánica ni según el modelo del cuerpo. El principio de unión al que apunta, pensado por momentos, al parecer, a partir del sistema nervioso o de un sistema de circulación, debe situarse del lado del actuar. Aun si ese principio no parece abandonar el terreno del sistema, no participa menos del misterio de la vida del pueblo, de su indeterminación —energía teórica y práctica la vez—, de la infinitud, de la apertura, de la plasticidad, de la fluidez del desear.

Por otro lado, la negación del conflicto no es suficiente para acusar a Marx de haber pensado la verdadera democracia según el modelo de la ciudad griega, ni para lanzarlo del lado de la libertad de los antiguos. Constatar la negación del conflicto es una cosa, y pronunciarse sobre su origen es otra. Marx, que en este sentido no podría ser alcanzado por las críticas de

Benjamin Constant al jacobinismo, no rechaza el conflicto porque quiera hacer predominar la libertad objetiva, el elemento sustancial de la ciudad griega, contra el principio de la libertad subjetiva. Al contrario, es desde el seno mismo de la modernidad, desde la lógica de la filosofía de la subjetividad propia del mundo moderno, que Marx separa la democracia de la división social y reúne democracia y voluntad de conciencia. Es porque remite la objetividad política a un sujeto erigido en una posición de soberanía, entendida en sentido político, pero sobre todo en sentido metafísico, como presencia de sí, que Marx piensa la democracia alejada del conflicto. En la economía especulativa de un pensamiento semejante, dar lugar a la división sería menoscabar el estatuto mismo del dêmos total tomado como centro y medida de todas las cosas, según el modelo de la conciencia de sí, del conocimiento de sí; sería introducir una diferencia perjudicial, abrir una brecha que comprometería al mismo tiempo la obra continuada de recentramiento y de totalización del dêmos, que, cediendo a la fascinación de lo igual, se autoconstituye en el perfecto dominio de su actuar, en la plena adecuación de sí a sí[163]. Se hace entonces problemática, en el texto de 1843, esta noción del dêmos total (ganzen Dêmos) que Marx, en su ofensiva antihegeliana, hace valer como sujeto unitario y efectivo, como el pueblo real al que es continuamente reconducida la constitución en tanto que objetivación política. No se trata tanto de captar la diferencia específica de la democracia como de mostrar cómo esta última previene toda separación entre la objetivación de uno de sus momentos y su significación, cómo ella impide que uno de esos momentos "despegue" al punto de pretender valer por el todo. Mostrándonos entonces de otra manera, al revelar el modo en que la democracia previene toda distancia entre la objetivación de uno de sus momentos y su

significación, la forma en que impide que uno de sus momentos arranque hasta pretender valer por el todo, el carácter propio que adquiere la democracia. En definitiva, la verdadera democracia podría definirse como un estado de adecuación entre el pueblo y sus objetivaciones tan perfecto que haría desaparecer el riesgo de una deriva de la objetivación a la alienación. "En la democracia ninguno de los momentos adquiere otra significación que la que le corresponde. Cada uno de ellos no es realmente más que un momento del dêmos total"[164].

Ahora bien, Marx, atento como está a la denuncia del pensamiento hegeliano del imperio de la lógica sobre la captación de lo político, no consigue evitar que, como a espaldas suyas, la metafísica moderna rija en cierto sentido su propio análisis de lo político, bajo la invocación del dêmos. El pueblo aparece allí como subjectum, como presencia de sí, sin que ninguna pasividad venga a introducir el menor desfase o clivaje, lo que es particularmente notable a propósito del tiempo; además, se manifiesta como sistema en acto, como totalización replegada recentrada sobre sí misma. La vida efectiva de este sujeto unitario se constituye en el despliegue de la totalidad de sus momentos. ¿Esta visión del pueblo, de origen metafísico, es verdaderamente política? ¿No hay que volverse del lado de historiadores filósofos como Michelet y Quinet para acceder a un pensamiento político del pueblo? Cierto, apartado de una filosofía del sujeto, al pueblo se le atribuye una identidad problemática, siempre diferida; alejado de su propia presencia, el pueblo o bien está por encima de sí mismo —el pueblo en el estado heroico que se revela en la invención de la libertad—, o bien por debajo de sí mismo, cuando la experiencia que el pueblo realiza de su libertad está expuesta a convertirse en su contrario, la servidumbre. Sin

coincidir jamás consigo mismo, jamás idéntico a sí mismo, el pueblo, en el mismo momento en se manifiesta, en el mismo momento que llega a la existencia, es sometido a la prueba de una insuperable distancia consigo mismo. Diferencia que sería un error considerar como debilidad, ya que ciertamente en ese déficit y en su conservación se encuentran las posibilidades de una ciudad antiautoritaria.

Pensar la verdad de la democracia en el sentido del advenimiento del dêmos total, o en tanto que totalidad, como solución al enigma de todas las constituciones, ¿no es olvidar la tesis aristotélica según la cual las cuestiones políticas se caracterizan por una indeterminación tal que, respecto de ellas, resulta impensable la idea misma de solución e inconcebible "la idea de un cara a cara con la politeia realizada"; o incluso, la idea moderna de un eschaton?[165]. Asimismo, para retomar una pregunta de François Chatelet: además de ignorar el conflicto, ¿la valorización de la unidad bajo la forma del dêmos no violenta acaso los asuntos políticos, en la medida en que superpone a la pluralidad de los actores que circunscriben el campo político, a los polloï, el dêmos como la figura del Uno? ¿Deja Marx un lugar a la pluralidad de individuos singulares? ¿Consigue verdaderamente pensar la multitud, la cual, como se ha visto, concibe como el elemento primero donde reinscribir familia y sociedad civil, a fin de dejar atrás la cuestión epistemológica del determinante para reencontrar la cuestión política de la fuerza agente? "El hecho es que el Estado brota de la masa formada por los miembros de la familia y por los miembros de la sociedad civil"[166].

El pensamiento de Marx es suficientemente complejo, rozando incluso la contradicción, como para que esperemos una respuesta unívoca. Así, a propósito de la deducción hegeliana del poder del príncipe y la determinación del momento decisivo

del todo en la persona del monarca, Marx se subleva contra la fusión de la personalidad y del monos, y escribe: "lo Uno solo tiene verdad pura y simplemente como muchos Unos. El predicado, la esencia, jamás concluye las esferas de su existencia en un Uno, sino en muchos Unos"[167]. ¿Es válida también esta declaración para el Uno del pueblo? ¿Conoce el dêmos esa misma fragmentación? ¿Permite pensar conjuntamente la unidad y la pluralidad de "muchos Unos"?

Sea como fuere, la presencia de una matriz especulativa prueba suficientemente que nos enfrentamos, en el texto de 1843, a un pensamiento moderno de la democracia.

Así mismo, si este pensamiento es susceptible de ser criticado, no lo es por haber confundido, como Marx reprocha a los jacobinos, el mundo moderno con el mundo antiguo. Tampoco lo es por haber ignorado la exigencia moderna de diferenciación, sino por haber supeditado esta exigencia de diferenciación, de la cual Marx había tomado nota con el objetivo de una reconciliación tal que, en la lógica de una metafísica de la subjetividad, este pensamiento de la democracia conduce a una negación de la exterioridad, a un rechazo de la alteridad y a un liquidación de la finitud.

Así no carece de importancia restituir este pensamiento de la democracia en el corazón de la modernidad. La crítica de Marx, a salvo de la acusación no fundada de ser una supervivencia del modelo antiguo, gana con ello la condición de texto fundamental de la modernidad democrática. No en el sentido de que el texto de Marx adquiera el carácter de fundador o modelo, sino en el de que, en la contención misma de la búsqueda, se muestran —además de las orientaciones teóricas del gran texto sobre el Estado que Marx pretendía escribir y que nunca llegó a escribir— las ambigüedades y las dificultades de la idea moderna de democracia, tanto más

presentes aquí cuanto que el texto tiene el mérito de introducir una oposición entre la democracia y el Estado político, entre autoinstitución democrática de lo social y el formalismo del Estado moderno.

Para el intérprete que intenta permanecer receptivo a la irreductible tensión de este texto, Marx no parece situarse tanto en la tenencia del enigma resuelto como medirse obstinadamente con otro enigma, que no por no haber sido nombrado está menos presente: el enigma del imperativo moderno de autonomía que, en este sentido, permanece siempre vivo. Considerado desde el esquema de la autofundación, este imperativo se encuentra expuesto a una dialéctica de la emancipación; es decir, a convertirse en su contrario —la heteronomía, la autodestrucción— por no haber acogido la alteridad, por no tenido en cuenta, frente a su movimiento de ilimitación, la fragilidad y la contingencia de los asuntos humanos. Tal vez pueda comprenderse de esta manera la razón por la cual Marx, pensador de la autonomía radical, da un giro sorprendente cuando menos hacía una idea de la razón objetiva que pondría límites a la voluntad infinita del pueblo. "La voluntad de un pueblo no puede ir más allá de las leyes de la razón, ni más ni menos que la voluntad del individuo. Y, tratándose de un pueblo irracional, no puede hablarse, en general, de la organización racional del Estado"[168].

En varias ocasiones, hemos visto que el pueblo es a la vez principio, sujeto y fin. O, incluso, ese sujeto es para él mismo su propio fin. Ello implica reconocer que la verdadera democracia, reconducida permanentemente a la actividad del pueblo, se despliega necesariamente en un elemento ideal. Se abre aquí camino una concepción exclusivamente política del pueblo que corresponde a la que B. Groethuysen, llama, en "Dialéctica de la democracia", "el estado heroico de la

democracia". "La colectividad busca se realización política propia. Mientras la colectividad se sitúa en este estadio de organización propia, la voluntad general parece ser su propio sujeto y su propio objeto. El ciudadano quiere convertirse en ciudadano"[169].

No existe ser-ahí social del pueblo, una realidad sociológica preexistente a la institución democrática y de la cual la verdadera democracia tendría por función reconocer y manifestar políticamente. Idealidad, pues, ya que el ser del pueblo es un querer-ser según la libertad. Democracia y alcanzar la existencia del pueblo son indisociables; la institución democrática de lo social y el nacimiento, "la invención" del pueblo, constituyen un solo y único acto, un solo y mismo actuar. Al probar su no esencialidad en la confrontación con el momento político, la sociedad solo puede reconocer una existencia problemática. Ambigüedad suplementaria que viene a atemperar nuestras críticas anteriores, ya que este elemento de idealidad propio del elemento político democrático, que es poseedor de una voluntad colectiva a la búsqueda de su identidad, permite recuperar una parte de la indeterminación que obstruía el proyecto de una realización total.

Pero en cuanto nos volvemos hacia un texto inmediatamente posterior, "En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel", publicado en los Anales francoalemanes en 1844, surge una nueva pregunta: con la designación del proletariado como nuevo actor en la escena histórica, ¿Marx buscaba sustraerse a la idealidad y a la indeterminación que definen al pueblo mientras este permanece en el elemento político? Con el paso del pueblo a "la clase más numerosa y más pobre", como decía Saint-Simon, y asignándole el rango de sujeto detentador de la llave de la historia, de clase universal,

¿acaso Marx buscaba dar un rostro concreto, un nombre, proletariado, a ese pueblo no identificable, y por lo mismo sustraerse a la prueba de la indeterminación? ¿No escribía Marx, junto con Engels, en La sagrada familia de 1845, “No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso proletariado en su conjunto, pueda representarse de vez en cuando como meta. Se trata de lo que el proletariado es y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese ser suyo”[170]? ¿Puede entonces considerarse que en el momento que Marx descubre “el ser del proletariado” escapa del momento maquiaveliano y se aparta de la lógica de los asuntos políticos?

Una conclusión que sería como poco precipitada, ya que, sin entrar aquí en un debate sobre la naturaleza del proletariado, según Marx, basta con recordar que no se puede recluir a esta clase en lo social por cuanto que, en palabras del propio Marx, su ser es paradójico. “Clase de la sociedad civil, [...] no es ya una clase de ella”[171]. Es decir, que en virtud de su situación revolucionaria, y por eso mismo de la misión inscrita en su ser, esta clase desborda ampliamente tanto una localización como una determinación sociológica. Nueva figura de la negatividad histórica que pone en movimiento, en el campo de la práctica, el método transformativo, el proletariado aparece como la clase por la que lo social, su ser social, es indisociable de lo político, de su ser político. “La clase obrera o es revolucionaria o nada en absoluto”, escribe Marx en 1865 en una carta a J. B. Schweitzer[172]. ¿Y no tienen por objeto las últimas páginas de Miseria de la filosofía, precisamente, refutar tanto a los economistas que encierran a los obreros en la sociedad tal cual es, como a los pensadores que no ven en el proletariado más que un movimiento social? Contrariamente, Marx se ocupa de volver a trazar el paso de la clase en sí, tal como resulta de la gran industria y de las condiciones económicas, a la clase para

sí, desde el momento en que la clase transforma su posición frente al capital en lucha política contra el capital, con vistas a una revolución total. De ahí esa advertencia de una articulación esencial: "No digáis que el movimiento social excluye al movimiento político. No hay nunca movimiento político que no sea movimiento social"[173]. Lo que Marx traduce, citando a Georges Sand, como: "El combate o la muerte".

Otras vías de salida del momento maquiaveliano se adivinan, y es posible un acceso ellas observando la recurrencia, con el intervalo de algunos años, de metáforas y expresiones semejantes pero surgidas de contextos diferentes, referidas a otros ámbitos de lo real, y que son valores testimoniales del camino seguido por Marx. Siguiendo los pasos de Kant, Marx ve en el mundo de la prensa lo que favorece la libre comunicación entre los humanos, se niega a disociar la libertad de pensar de la de publicar. Pero a diferencia de aquel, Marx no cree que la libertad de pensar y de comunicar estos pensamientos pueda constituir toda la actividad política del ser humano. Por eso reconoce a la prensa otras funciones además de la de comunicación. Como objetivación del espíritu de un pueblo, la prensa es lo que permite al pueblo su autoconocimiento. Con una formulación de espíritu hermenéutico, Marx escribe en "Los debates sobre la libertad de expresión" (mayo, 1842):

> La prensa libre es el ojo vigilante del espíritu del pueblo, la confianza materializada de un pueblo en sí mismo, el nexo expresado en palabras que une al individuo con el Estado y con el mundo [...]. Es la confesión abierta y sin reservas de un pueblo ante sí mismo, y la confesión tiene, como es sabido, una fuerza redentora. Es el espejo espiritual en que un pueblo ve

reflejada su imagen, lo que constituye la condición primordial de la sabiduría.[174]

"Espejo espiritual", la prensa es constitutiva del espacio político, es lo que abre el acceso a ese lugar político, a este espacio público donde un pueblo, por la imagen especular que se devuelve a sí mismo, se autoconstruye, adquiere la conciencia de su identidad y accede al conocimiento de sí, condición de la libertad. Gracias a la prensa, el pueblo practica cotidianamente, debido a los continuos conflictos sociales, el reconocimiento o, mejor, el conocimiento recíproco.

En 1844, en los "Extractos de lecturas", la metáfora del espejo resurge, pero en el sentido de la producción. Bajo el título de "La producción humana", escribe Marx:

Suponiendo que produjésemos como hombres, cada uno de nosotros se habría afirmado doblemente en su producción a sí mismo y al otro. 1. Yo objetivaría mi producción mi individualidad y su ser propio [...]. 2. En tu disfrute o en tu uso de mi producto yo experimentaría, directamente, así el goce como la conciencia de haber satisfecho con mi trabajo una necesidad humana, es decir, de haber objetivado la esencia humana, procurando con ello a otra esencia humana su correspondiente objeto. 3. Yo tendría la conciencia y el goce de ser el mediador entre tú y el género, es decir, de ser considerado y sentido por ti mismo como un complemento de tu propia esencia y como parte necesaria de ti mismo, de saberme, con ello, confirmado por ti en tu pensamiento y en tu amor. 4. Y tendría la conciencia y el goce de haber creado directamente con mi manifestación individual de tu vida tu propia manifestación vital y, con ello, de haber confirmado y realizado directamente en mi actividad individual mi verdadera

esencia, mi esencia humana, mi esencia común. Nuestras producciones serían, de esta manera, otros tantos espejos en los que resplandecería nuestra esencia.[175]

El desplazamiento que aquí produce Marx a través de la recuperación de la metáfora del espejo puede leerse ciertamente como una salida del momento maquiaveliano. Apegado a su proyecto de una monadología heredada de Feuerbach como intersubjetividad, Marx opera una conversión en cuanto a la determinación del foco a partir del cual puede establecerse una comunicación entre humanos, como si también ahí quisiera sustituir la inmaterialidad de la vida política por lo concreto de la producción, sustituir la vida etérea de la esfera política por la tierra firme del vínculo que el trabajo instituye entre los humanos y la naturaleza, y entre los humanos entre sí[176]. Tomando a partir de ahora la producción el lugar de la prensa, el "vínculo comunicativo que une al individuo al Estado y al mundo", el conocimiento recíproco no se constituye ya a partir de la naturaleza ética, ni a partir de la naturaleza lingüística del humano como animal político, sino que la comunicación, la armonía, se establece entre mónadas definidas como seres productores.

Si la producción es tomada, sustituyendo al principio político, como el centro de realización de lo que Marx llama "el comercio humano", es también designada, en el mismo movimiento, como foco de servidumbre, como matriz de todas las formas de servidumbre. En los Manuscritos de 1844, Marx establece una equivalencia entre la emancipación de la sociedad de la propiedad privada y la emancipación de los obreros, puesto que esta última valdrá como emancipación universal. Se trata, en efecto, de la emancipación universal, no solamente por la naturaleza propia del proletariado, sino también porque

la relación trabajo alienado/propiedad privada es determinada como centro universal de la servidumbre: "Toda servidumbre humana está encerrada en la relación del trabajador con la producción, y todas las relaciones serviles son solo modificaciones y consecuencias de esta relación"[177].

Por tanto, estamos autorizados a concluir que se produce una desaparición del momento maquiaveliano, una retirada del ambiente propio de la política. Todo sucede como si la complejidad de lo político se hubiera desvanecido de pronto en Marx, como si este no hubiera retenido más que el par dominación/servidumbre y además lo hubiera referido a un lugar empíricamente localizable, la producción. Como si hubiera trasladado la convivencia los humanos a otro plano, a otro elemento, sustituyendo el dêmos total por el trabajador colectivo, como si la solución al enigma (la continuidad existe también en cuanto a la voluntad de solución) se hubiera desplazado de la democracia hacia el comunismo. En 1843, la democracia es considerada como el enigma resuelto de todas las constituciones, es decir, del principio político; en 1844, a propósito del comunismo, Marx formula la siguiente reflexión: "Ese comunismo es, como naturalismo consumado, humanismo, y como humanismo consumado, naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el humano y la naturaleza, y entre el humano y el humano. [...] Es el secreto descifrado de la historia y se conoce como esta solución"[178]. A partir de 1844 Marx efectúa una salida del momento maquiaveliano, tanto en la manera como este se muestra en la primera constelación cuanto en la forma que asume la segunda. La ley de gravitación del Estado no reside ya en sí mismo, y el interés de Marx se ha desplazado de una investigación apasionada de la esencia de lo político a partir de la actividad del dêmos, a partir de una

filosofía de la acción, del actuar, hacia un reencuentro del comunismo desde la perspectiva del ser como producción.

¿Con esto concluye nuestra investigación?, ¿debe esta terminar con la constatación de una pérdida del elemento político que habría desaparecido para siempre de la obra de Marx, como si este hubiera perdido el sentido de lo político y también de su especificidad?

Esta tesis resulta insostenible. En 1845 Marx propuso a un editor alemán el proyecto de una obra en dos volúmenes que habría llevado por título Crítica de la política y de la economía política, y según las notas de ese periodo, posiblemente relativas a ese proyecto, se aprecia que Marx quería describir la génesis del Estado moderno en relación con la Revolución francesa, examinar la cuestión de los derechos humanos, las relaciones del Estado y de la sociedad civil, la separación de poderes, los diferentes poderes y los partidos políticos, para terminar con la pregunta, en relación con el derecho de voto, sobre "la abolición del Estado y de la sociedad civil"[179]. A la luz de ese título y de ese plan de trabajo, la imponente masa de escritos políticos de Marx (aunque solo fueran los dedicados a Francia), a menudo periodísticos, puede asomar legítimamente como la puesta en práctica, durante su vida, del proyecto de 1845[180]. De esta forma puede se le puede aceptar fácilmente a M. Rubel la idea que la obra de Marx se construyó sobre la coexistencia de la crítica de la política y la de la economía política, aunque hay que apresurarse a añadir, contra la idea de Rubel, que la primera fue muy rápidamente concebida como dependiente de la segunda, en razón "del vínculo íntimo entre la política y la economía", vínculo tal que, para la crítica materialista del Estado, lo político recibe el estatuto de un elemento segundo y derivado. Si es verdad que Marx no abandonó la crítica de la política, debe no obstante reconocerse

que, a sus ojos, esta no tuvo ya por objeto describir la lógica de la cosa política, como había ocurrido en el texto de 1843. ¿Por qué, entonces, inscribir al autor de El Capital en la estela de La Boétie? Si hay un fenómeno inconcebible para Marx es el de la servidumbre voluntaria. En relación con la alternativa interpretativa que hemos trazado al proponer otra hipótesis de lectura, no hay duda de que a partir de 1844-1845 predomina una vertiente "epistemológica", y que la crítica de la política, en lugar de permanecer en el camino de la comprensión de la política, se orienta hacia el sustrato económico por mediación de la sociedad civil.

¿Qué sucede con respecto al enigma de la verdadera democracia? ¿Debe verse en la apasionada interrogación del texto de 1843, como si esta búsqueda no hubiera concernido más que a un único texto, una suerte de iluminación súbita, la iluminación de un momento excepcional que como un destello alumbraría la obra de juventud de Marx para extinguirse de inmediato devolviendo a la oscuridad y al olvido el paisaje revelado por un instante? En ese caso, ¿qué interés, fuera de un interés arqueológico, tendría el lector en medirse con la crítica de 1843? Otra elección, sin embargo, es posible. Más que postular una coexistencia armónica y ordenada entre las dos críticas —la de la política y la de la economía política—, que conduciría a que la "verdadera democracia" viniera a sublimarse en el comunismo, ¿no puede pensarse que lo que se abre paso en el texto de 1843, bajo el nombre de "verdadera democracia", no desaparece totalmente, sino que persiste, como una dimensión oculta, latente, de la obra, lista para resurgir, susceptible de ser despertada ante el choque del acontecimiento? Así, si se consulta el conjunto de los textos de Marx relativos a la Comuna de París —La guerra civil en Francia, el "Manifiesto del Consejo General de la Asociación

Internacional de los Trabajadores (AIT) sobre la guerra civil en Francia en 1871", del 30 de mayo de ese mismo año, y los dos primeros intentos de redacción— se percibe efectivamente un cierto resurgir de la problemática de 1843, a la par que una vuelta a la entonación enigmática. Nuevo Edipo del mundo moderno, de la revolución siempre reanudada, Marx intenta responder a la pregunta: "¿Qué es pues la Comuna, esa esfinge que tanto atormenta al juicio burgués?"[181]. Por cierto, en relación con la crítica de 1843, surgen en 1871 una multitud de nuevos temas. Lo esencial es lo que Marx llama el "secreto de la Comuna", de la que su análisis destaca —contra las interpretaciones que repliegan la Comuna sobre formas políticas anteriores, incluso extinguidas, a fin de reducir su importancia histórica— la irreductible novedad. La ruptura de la Comuna, lo que hace de ella un acontecimiento incomparable, es que se trata de "un gobierno de la clase obrera", la forma política finalmente encontrada de la emancipación social de los trabajadores.

Por otro lado, el propósito de Marx, en 1871, es diferente: no se trata ya, para él, de ponerse a la altura del presente moderno —el de Francia— a través de la crítica de Hegel, sino de dar cuenta, como dirigente de la AIT, de lo que considera la mayor revolución del siglo XIX, de afirmar su carácter inédito, que radica precisamente en el destino que esta revolución reserva al Estado, en su determinación de "destruir el poder del Estado moderno".

Pero más allá de estas precisiones, no se puede dejar de remarcar que el esquema general de los dos textos es próximo siempre que se acepte traducir el lenguaje feuerbachiano de 1843 y sus tres categorías —objetivación, alineación, reducción — al lenguaje de la teoría crítica de la sociedad que ubica en el corazón de su ofensiva la oposición central entre la sociedad

civil y el Estado. A decir verdad, esta oposición estaba ya presente en el texto de 1843, pero, como hemos tratado de mostrar, no era central, ya que estaba subordinada a una problemática política que tomaba como punto de referencia la vida el pueblo, y por fuente originaria, el dêmos total.

Es más fácil realizar esta traducción por cuanto que los conceptos de 1843 dan lugar a imágenes en los textos de 1871. Así, lo que era criticado en 1843, a saber, el proceso por el cual una objetivación política del dêmos, por no haber sido sometida al trabajo de la reducción, que derivaba en alienación (la jactancia del Estado que, en tanto que formalismo, pretendía valer para el todo, dominarlo y determinarlo), es denunciado en 1871 por medio de la figura de un enfrentamiento entre un cuerpo viviente, el de la sociedad civil —y, en el seno de ella, el del proletariado—, y un aparato que lo encierra y lo oprime en el sentido más material de la palabra. Boa constrictor, excrecencia parasitaria, pesadilla asfixiante, miseria de Estado, cuerpo artificial, son otras tantas imágenes para tratar de describir "la máquina" formal que como la túnica de Nessus, paraliza la espontaneidad de la vida social y la libre expansión del trabajo.

La pareja objetivación/alienación no se encuentra lejos; atraviesa la idea de una inversión de posiciones: el Estado-aparato se ha vuelto amo de la sociedad cuando debería ser su servidor. Y si la revolución va más allá de la reducción, no le es ajena, puesto que es presentada como una inversión de la inversión, "una reconquista por el pueblo y para el pueblo de su propia vida social"[182]. Es verdad que el texto de 1871, sobre todo el primer intento de redacción, amplía sensiblemente la crítica de 1843, ya que se apoya sobre una génesis del Estado moderno. Para Marx, el Estado nacido bajo la monarquía absoluta, en la lucha de la sociedad moderna contra el

feudalismo, creció considerablemente gracias a la Revolución francesa, que desarrolló la centralización y la corganización. Ironía de la historia, este reforzamiento del Estado parece haber sido el efecto constante del fenómeno revolucionario. "Todas las revoluciones tuvieron pues como consecuencia única perfeccionar el aparato de Estado, en lugar de rechazar esa pesadilla sofocante."[183]. Al final de este trayecto, Marx coloca el apogeo del Estado moderno, el Segundo Imperio, del que la Comuna representa la antítesis perfecta. De ahí la originalidad de la Comuna: en contradicción absoluta con el Estado, establece una ruptura en la historia revolucionaria; por primera vez, no se trata ya de apoderarse del Estado para apropiarse de sus poderes y ponerlos al servicio de un nuevo grupo social; se trata, para el proletariado, de destruir el poder del Estado moderno. No es ya esta o aquella forma de Estado —monarquía o república— la que es rechazada, es más bien el Estado mismo en tanto que forma, en la conciencia implícita de que esta misma —poco importa su nombre o su pertenencia política— contiene en ella una relación de dominación específica y aborrecible en cuanto tal.

En este punto de análisis de Marx, es legítimo ver en él una contradicción entre una visión instrumental del Estado, que sigue profesando, y que funciona junto la idea de una neutralidad del aparato de Estado (al punto de que la naturaleza del Estado dependería de la clase que se apodera de él), y la tesis, más fecunda y más compleja, según la cual el Estado, lejos de ser neutro, engendraría en tanto que formalismo específico una relación de dominación que se cerniría sobre el conjunto de la sociedad. Es por eso que la emancipación no exige apoderarse del Estado sino hacerlo añicos, para destruir al mismo tiempo la forma de dominación que le es intrínseca.

Como se ve, la problemática de 1843 se ha enriquecido sensiblemente. Sin embargo, dos orientaciones esenciales se mantienen próximas. Como el pueblo, la Comuna se presenta como un sujeto que es, en sí mismo, su propio fin. Voluntad colectiva ("estadio heroico de la democracia", para retomar la expresión de B. Groethuysen), busca su manifestación política propia. Es una lectura política, prioritariamente política, la que privilegia Marx; pasando revista a las medidas sociales de la Comuna —todavía modestas, a decir verdad—, declara: "La gran medida social de la Comuna fue su propia existencia, su labor. Sus medidas concretas no podían menos de expresar la línea de conducta de un gobierno del pueblo por el pueblo"[184].

La grandeza de la Comuna es haber alcanzado la existencia contra todas las formas de Estado que le negaban el derecho a existir. Lectura política extrema, ya que, bien vistas las cosas, la interpretación que Marx propone ocupa un lugar original en la literatura revolucionaria: no es jacobino, porque no se trata ya de apoderarse del Estado para ponerlo al servicio del pueblo (el jacobinismo no escapa a la ironía de la historia: revolución por el Estado, contribuye sin saberlo a ampliar y a perfeccionar el poder del Estado moderno), ni es inmediatamente social, porque tampoco se trata para Marx —como si se trata para ciertas escuelas utópicas bien analizadas por Martin Buber en su obra sobre la utopía— de reconstruir el tejido social destruido por el capitalismo y por el Estado, de reestructurar y regenerar lo social a fin de volver al Estado superfluo y caduco[185]. La lección de la Comuna —al menos la que extrae Marx— es que la emancipación social de los trabajadores, del trabajo contra la dominación del capital, no puede efectuarse sino por la mediación de una forma política que Marx llama en numerosas oportunidades "la Constitución comunal". Forma política singular —es necesario insistir en ello— y destinada

por eso a escapar a la autonomización de las formas; no solo porque los miembros de la Comuna son responsables y revocables en todo momento, sino sobre todo porque esta forma se constituye, accede a su particularidad y se reconstituye desplegándose contra el poder del Estado, en una insurrección permanente contra el Estado-aparato, sabiendo de algún modo que toda recaída bajo el imperio del poder del Estado, sea cual fuera su nombre y su tendencia, significaría inmediatamente su sentencia de muerte. Tal es la característica distintiva de la Constitución comunal en tanto que forma política. Es en esta posición contra el Estado que esta constitución accede a la existencia, se manifiesta y persevera en su ser. Instituyéndose en una hostilidad de principio frente al Estado, en una resistencia a sus hechizos, no debe ceder en esta abolición permanente, sin la cual se transformaría en su contrario y se volcaría hacia un retorno del poder de Estado. En este sentido, la especificidad de esta forma política, que no debe ser confundida con el formalismo, proviene de que no está amenazada de desviación, en la medida en que se constituye contra lo que produce esa desviación, a saber, la suficiencia de la forma-Estado.

Pero justamente, como en toda traducción, persiste un resto irreductible que se resiste a la operación de traducir. Se trata, en este caso, de la diferencia entre la desaparición del Estado y la acción que consiste en destruir el poder de Estado moderno.

En el primer caso —en la crítica de 1843—, Marx describe un proceso que proviene de la aplicación de un dispositivo particular, la verdadera democracia que se traduce en la desaparición del Estado político en tanto que forma. Al final del manuscrito de 1843, Marx parece enfocar esta desaparición, cuando menos, en relación con un ejercicio transformado del derecho de sufragio, el derecho de voto y la elegibilidad sin

limitación. "La reforma electoral es, pues, dentro del Estado político abstracto, la exigencia de su disolución, así como de la disolución de la sociedad civil burguesa"[186]. En los textos de 1871, en cambio, Marx pone en evidencia una operación enteramente distinta; asocia el advenimiento de la Constitución comunal a un acto político, a una acción en la que se despliega la negatividad revolucionaria de una clase dominada que le permite efectuar su emancipación social. Cambio de registro tanto más sensible cuanto que el elemento central de esta nueva situación es la posición contra, lo que implica el contra, la construcción de esta posición con la determinación del campo del enfrentamiento, la elección del adversario, la previsión del combate o de los combates a sostener, en fin: la puesta en marcha, sobre la escena política, de una agonística que tiene por objetivo prevenir todo retorno del Estado e instituir una forma política nueva contra ese formalismo, movilizando así un saber crítico y un thumos donde se mezclan indistintamente deseo de libertad y odio a la servidumbre.

La verdadera democracia pertenece plenamente —para no volver a hablar aquí de su modernidad filosófica— a la modernidad política posrevolucionaria, tal como esta resulta de la Revolución francesa, de las jornadas de julio de 1830 en París, de la Revolución belga de 1831 y del Reformbill británico de 1832.

Además, la verdadera democracia asociada a la desaparición del Estado no es una bengala revolucionaria cuya luz no duraría más que un instante, ni una expectación sin porvenir en la obra de Marx, aun si la crítica de la política está estrechamente articulada a la crítica de la economía política, y finalmente subordinada a ella. El manuscrito de 1843 y su interpretación de la fórmula de los franceses modernos tiene casi el valor de una matriz antiestatal que persiste como una dimensión latente

de la obra, siempre capaz de resurgir y de dar nuevos frutos. Así, vuelve a la superficie en 1871, cuando Marx discierne en la Comuna la invención de una forma política emancipadora propia del proletariado y se pone así, a pesar de su desacuerdo sobre la unidad del Estado, más del lado de la tradición comunalista que ve en la autonomía comunal el incentivo capaz de abatir, de destruir, el poder gubernamental, que del lado de la tradición saint-simoniana y de su santo y seña: "del gobierno de los hombres a la administración de las cosas"[187]. Dimensión latente, entonces, y de una relativa constancia, a pesar de sus eclipses, en la obra de Marx. Así, puede resumirse esta confrontación de 1843 y 1871 asociando dos modos. Para los franceses modernos, en la verdadera democracia, el Estado político desaparecería; para esos otros franceses modernos que fueron los communards, en la constitución comunal, el poder del Estado se encuentra quebrado. De ahí la hipótesis de una ambigüedad de Marx en cuanto al momento maquiaveliano; si sale de él cuando se vuelve hacia la producción para pensar una monadología, ¿no vuelve a él cuando reconoce en la Constitución comunal la figura de la verdadera democracia?

Conclusión

¿Nos encontramos en un momento maquiaveliano? Ya lo anunciamos al comienzo: nuestra búsqueda está orientada por una pregunta sobre nuestro presente. Un momento maquiaveliano en nuestro presente implica una transposición de las categorías de Pocock:

Al énfasis de los humanistas italianos en la vita activa y en el vivere civile correspondería un redescubrimiento de lo político y de la inteligencia de lo político. Redescubrimiento ya que, según las interpretaciones filosóficas de la dominación totalitaria (H. Arendt, Cl. Lefort), esta se caracteriza por un oscurecimiento del dominio político, tanto más temible cuanto se acompaña de una tentativa de destruir o de negar la dimensión política propia de la condición humana. Aunque para compartir esta posición es necesario entender la dominación totalitaria como una empresa de destrucción de lo político y no como una politización a ultranza; solo esta interpretación permite comprender que crítica de la dominación totalitaria y vuelta a las cosas políticas están indisociablemente ligadas.

Al par república/imperio en Pocock correspondería el par revolución democrática/dominación totalitaria, que —apresurémonos a señalarlo— no pertenece necesariamente a una problemática liberal, como algunos fingen creer.

Finalmente, a la lucha contra la escatología cristiana, despreocupada de la ciudad terrestre, correspondería la crítica de las filosofías de la historia, que quiere sustituirlas por la filosofía política o, mejor, por el pensamiento de lo político, el

único capaz de orientarnos hacia otra idea de la historicidad y hacia la búsqueda de una temporalidad práctica.

En apoyo de esta transposición, una hipótesis: habría, en el seno de la modernidad, una suerte de destino —a la vez don y carga— del pensamiento de lo político, que conduciría a quienes plantean la cuestión de lo político a encontrar en su camino, sin poder escapar de él, a Maquiavelo. Más precisamente, se observaría en muchos pensadores un movimiento que los empuja, a partir de un distanciamiento con el marxismo, que puede derivar en distintas formas de vínculo con Marx, a seguir dos vías conjuntas: la de un "retorno" de Marx a Maquiavelo y la de un camino de Maquiavelo a nosotros, como si lo que habían buscado alguna vez en Marx lo descubrieran de repente en el autor de El Príncipe. La constelación de estos trayectos, donde se reencuentra a M. Merleau-Ponty y a Cl. Lefort, así como a H. Arendt, prueba sobradamente el resurgimiento de un momento maquiaveliano entre nosotros. ¿No sería la obra del secretario florentino uno de los lugares a partir de los cuales puede intentarse edificar un pensamiento moderno de lo político?

Se perciben bastante bien los grandes ejes de esta nueva temática maquiaveliana. Con Merleau-Ponty, la búsqueda, bajo el nombre de Maquiavelo, de una política que no sea ni la del entendimiento ni la de la razón: "la virtù sin ninguna resignación", según las últimas palabras del Prefacio de Signes, en 1960. Con Lefort, la insistencia sobre la división originaria de lo social, que a la vez engloba y supera el conflicto de clase para reaparecer en toda ciudad humana bajo la forma de una oposición irreductible entre los grandes y el pueblo; el deseo de repensar enteramente lo político para remediar la laguna de Marx, definiendo la institución política de lo social como una cierta configuración de la coexistencia humana donde se pone

en escena la cuestión del sentido; tal es la matriz de una crítica renovadora de la dominación totalitaria y de una percepción novedosa de "la invención democrática"; mejor, de una nueva descripción del estar juntos democrático, bajo el nombre de "democracia salvaje". Finalmente, con H. Arendt, para retomar los términos de E. Tassin, una fenomenología de la acción pensada en sus tres dimensiones —reveladora, instituyente y vinculante— y orientada hacia la constitución de un espacio público como espacio de revelación; es a partir de una vigorosa crítica de la filosofía política que Arendt elabora una concepción heroica de la política, inédita en su capacidad de desbaratar las trampas del heroísmo sin por ello olvidar el lazo que la política no puede dejar de mantener con esta disposición singular.

No es nuestro propósito, aquí, penetrar más hondo en esta constelación. Sin duda alguna, la inscripción de Marx en el momento maquiaveliano, con las ambigüedades que hemos señalado, complica el problema. ¿Qué relación puede trabar un momento maquiaveliano contemporáneo con la obra de Marx? Porque si puede resultar fecundo explorar esta nueva constelación maquiaveliana y confrontar las orientaciones que la atraviesan —sea para diferenciarlas y señalar los puntos de divergencia o de conflicto, sea para articularlas de modo inventivo—, nos parece igualmente decisivo no ignorar el trayecto de Marx, especialmente en la crítica de 1843, y tener en cuenta su apasionada interrogación de la "verdadera democracia" y de su resultado, a saber: la oposición —sobre la que conviene reflexionar— entre la democracia y el Estado, resultado que se revela como una dimensión subterránea de la obra de Marx, destinada a salir a la superficie según las exigencias y las demandas del acontecimiento. Ahora bien, esta oposición, la revelación del conflicto entre la democracia y el

Estado, ¿no elabora hasta cierto punto el momento maquiaveliano contemporáneo, de esta forma el Estado de los consejos en H. Arendt, o la idea libertaria de democracia en Cl. Lefort, como si, en esta perspectiva, la obra de Marx hubiera dado expresión a una de las fuerzas vivas, a una de las fuerzas activas de la modernidad desde la Revolución francesa? Cierto, desde ese acontecimiento, cada ruptura revolucionaria —de 1848 a 1956, en Budapest, tuvo por objetivo y por tarea recordar que la emancipación, en su despliegue múltiple, en sus manifestaciones democráticas, se dirige también contra el Estado, se levanta inexorablemente contra el Estado.

La revolución democrática, si quiere estar a la altura de la libertad moderna, no puede dejar de medirse constantemente con el problema del Estado. Desde el derrumbe de los sistemas burocráticos que se pretendían socialistas, la cuestión de la libertad se convirtió en la cuestión primera, en la cuestión primordial. La cuestión de la emancipación debe necesariamente mantenerse. Pero, a decir verdad, ¿es necesario trabajar para mantenerla? ¿No resulta suficiente con encomendarse a la espontaneidad "de los hombres que habitan la Tierra" para que ellos mismos la mantengan a pesar de todas las palabras de denigración que pretenden regularmente liquidarla? A los liquidadores, para inspirarles más modestia, baste recordarles que en los años de 1830, bajo la Monarquía de Julio, "les hautes capacités" anunciaron desde lo alto de su pedestal que la era de las revoluciones había terminado. ¿Precedencia de la cuestión de la libertad? Si conviene redescubrir la cuestión política en su totalidad, indisociablemente justicia y libertad, conviene también dar prioridad a la libertad, a la institución de una ciudad libre; o mejor dicho, plantear que es a través de la libertad que se puede y que se debe acceder a la justicia y satisfacer sus

exigencias. Recíprocamente, es la opción por la justicia —en este particular tipo de lazo entre justicia y libertad— lo que previene la transformación de esa libertad en autonomía conquistadora y predadora.

Planteada esta permanencia del problema del Estado, volvamos a la tesis de Marx en el manuscrito de 1843. ¿Qué podemos guardar de ella? El dispositivo que Marx describe es admirable desde una doble perspectiva. Primero por el lazo que instaura entre el crecimiento de la verdadera democracia, su advenimiento y la desaparición del Estado. A medida que la democracia se acerca a su verdad (pero una comunidad política, ¿alcanza alguna vez su verdad?), el Estado decrece y tiende a desaparecer, es decir, pierde eficacia, deja de ejercer una dominación como parte que pretende valer por el todo. Esta desaparición, lejos de comprometerse en la vía de una socialización acabada que se daría como la desaparición de lo político, de lo que podría prescindirse, mantiene lo político, pero solamente en tanto que momento, en una coexistencia con las otras esferas de lo social, con los otros momentos de la objetivación del sujeto real, el pueblo.

Después, volvamos sobre esto por última vez, debe remarcarse en el pensamiento del Marx de 1843 el lugar que otorga el trabajo de la reducción. La reducción constituye la pieza maestra de la verdadera democracia. Es gracias a la reducción que se afirma la heterogeneidad de la democracia, la ruptura con el Estado que ella consuma, mientras que las otras formas políticas, incluso la república, no hacen más que reproducir el Estado y al mismo tiempo reforzarlo. Por la reducción, lo sabemos, debe entenderse un doble movimiento, interpretativo, porque se trata de decir, de reconocer cuál es la esencia del sujeto, cuál es el sujeto que se manifiesta en la objetivación política; y limitativo, puesto que hecho este

reconocimiento, se trata de tomar la justa medida de la objetivación política, de reducirla a sus límites, a un momento y solo un momento de la existencia del pueblo. Es por medio de la reducción que el principio político podrá, a la vez, evitar la fatuidad del Estado, la objetivación que deriva en alienación y, evitada esta alineación, generalizarse al conjunto de las esferas de la sociedad de forma tal que pueda operarse una articulación de lo político y de lo social. Es, en efecto, porque el momento político es reconducido a lo que es que puede ser extendido al conjunto de las esferas de lo social para irrigarlas difundiendo en ellas un actuar democrático. Tal es la paradoja de la reducción, el bloqueo que ella entraña, y que previene la transfiguración del elemento político en forma Estado, vuelve posible la extensión de lo que está en juego y lo muestra en la esfera política, una experiencia de universalización, la negación de la dominación, la constitución de un espacio público isonómico; como si, retornando a sus raíces más profundas, el actuar democrático pudiera fenomenalizarse en el espacio público en cuanto tal, moldearse en el conjunto de la vida del pueblo. Solo esta generalización del actuar democrático, y de ningún modo la aplicación de una forma unificadora concebida sobre el modelo de la razón, da cuenta aquí de la unidad de lo universal y de lo particular.

La verdadera democracia así descrita vale como respuesta, como contraataque a lo que George Simmel llama la tragedia de la cultura, en el seno de la cual el Estado en tanto que forma juega un papel eminente. En la perspectiva de una filosofía de la vida, Simmel apunta, en efecto, una aporía insuperable. La vida no puede manifestarse sino gracias a aquello que, no bien alcanza su objetivo, revela ser su contrario, una fuerza hostil a la vida. "La vida solo puede entrar a formar parte de la realidad bajo la forma de su

antítesis, esto es, solo bajo la forma de la forma"[188]. Contradicción insoluble, ya que por un lado la vida no puede devenir fenómeno, encontrar su propia existencia, sino teniendo una forma; pero, por otra parte, el movimiento de una forma, desde su aparición, consiste en conducir su vida a sí misma y en desprenderse de la fuerza vital que la ha creado, para desplegar su lógica inmanente, autonomizarse al punto de ir mucho más allá del desapego y volverse contra la vida. Este conflicto nace del contraste entre las cualidades de la vida —dinamismo, flujo continuo de lo vivido, impulsión, espontaneidad desbordante— y las características de la forma que, en tanto que cristalización, actúa como una fuerza conservadora, con miras a mantener la cohesión del todo. Condición de posibilidad del acceso a la existencia, la forma que pertenece al espíritu objetivo se transforma en una "máquina" que encarcela, en una "boa constrictor", diría Marx, que encierra y asfixia.

Estos productos [las formas] de los procesos de la vida [...] son armazones [...]. Muestran una lógica y regularidad propias, un sentido y una fuerza de resistencia específicos, una cierta rigidez e independencia muy alejadas de la dinámica espiritual que los creó. En el momento de esta creación corresponden a la vida, pero a medida que tiene lugar su desarrollo continuado, se mantienen en una exterioridad consolidada, algo que los hace independientes.[189]

Puede entonces traducirse a Marx en el lenguaje de Simmel, la forma-Estado se autonomiza, desarrolla su lógica propia (dominación, totalización, apropiación del nombre de Uno) hasta olvidar en su arrogancia la fuente de la que proviene, hasta revelarse contra la vida del pueblo y destruir todas las

manifestaciones de esa vida que no compartan su propia perspectiva. En síntesis, un conflicto estructural entre la lógica del Estado por un lado y la lógica de la democracia por el otro. Intercambio entre los dos pensadores tanto más legítimo cuanto que ya Simmel había percibido por su cuenta hasta qué punto ciertas descripciones marxianas de la vida económica, especialmente el fetichismo de la mercancía, correspondían perfectamente a la tragedia de la cultura, a la paradoja de una relación cuyos términos son a la vez opuestos e indisociables[190]. Ahora bien, la tragedia de la cultura no existe solamente, para Marx, en el dominio de la economía, según indica la lectura del manuscrito de 1843, él supo descubrirla también en el campo de lo político. Una sola precaución debe respetarse en esta confrontación, lo que Simmel piensa en el marco de una filosofía de la vida, Marx lo piensa en la perspectiva de una filosofía de la acción. Lo que Simmel atribuye al dinamismo de la vida, a sus impulsos espontáneos, se reencuentra en Marx bajo la forma de un actuar que no se agota en el acto, que está siempre en exceso respecto a sí mismo, listo para rehacerse, para volver a la carga y lanzarse más lejos.

Volvamos a la democracia. De este rodeo a través de Simmel resulta que es bastante más satisfactorio pensarla en el esquema al que Marx recurrió para definir la Comuna de París que en el de 1843, en un esquema del conflicto más que en el de un proceso. En efecto, la democracia no es tanto el acompañamiento de un proceso que entraña la desaparición del Estado en un espacio, en resumidas cuentas, listo y sin asperezas, cuanto la institución determinada de un espacio conflictivo, de un espacio contra, de una escena agonística en la que se enfrentan dos lógicas antagónicas, en la que se desarrolla una lucha sin tregua entre la autonomización del Estado en tanto que forma y la vida del pueblo en tanto que

acción. Lucha en la que la democracia tiene todo para ganar si sabe que su adversario permanente es la forma-Estado, la suficiencia del Estado en tanto que forma organizadora, y que su arma en esta lucha es la reducción. En un primer momento, se trata de hacer reconocer al Estado que "la democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones", que, cualquiera que sea su forma, tiene su origen en la soberanía del pueblo, en el pueblo como actuar; en un segundo momento, después de haber denunciado con toda claridad la lógica inmanente del Estado, autonomización, totalización, dominación, se trata de poner en práctica la reducción para resituar en su justo lugar "la constitución", reducirla a un momento, y solamente un momento, de la vida del pueblo y, gracias al espacio así reconquistado, dar paso a una institución democrática de la sociedad. Si se atiende al enfrentamiento entre estas dos lógicas, parece que estamos lejos de las quimeras idílicas del Estado democrático, cuyos teóricos parecen mercaderes de sueños repartiendo ilusiones tanto más falaces cuanto que, si nos volviéramos sobre los orígenes de la democracia, no encontraríamos en su comienzo más que una insurrección continua contra el Estado.

Lo hemos subrayado ya a propósito de la Comuna de París. En la constitución de este espacio político, el contra es determinante; es a la posición contra que se debe la institución singular de la ciudad democrática que da al conflicto la fuerza creadora de libertad que ya le habían reconocido Maquiavelo y Montesquieu saludando en las luchas continuas del Senado y de la plebe las oportunidades de la libertad para Roma. Ese conflicto generador de libertad se multiplica. A este espacio político donde se forman los polos antagonistas, donde se enuncian objetos de litigio, donde se organizan las luchas, se agrega un nuevo conflicto esencial entre la democracia y el

Estado; no solamente porque los grandes se apoderan del Estado y el pueblo se opone a los grandes, sino porque el Estado representa para la democracia un peligro permanente de degeneración. Basta que la democracia deje el terreno libre al Estado para que este se extreme hasta pretender convertirse en forma unificadora. Lejos de ser el complemento armónico de la democracia; o el marco sobre el que la democracia podría apoyarse con provecho, el Estado revela ser el órgano de la decadencia de la democracia; petrificándose en su autonomía, considerándose a sí mismo como un todo, constituye un peligro para el todo. Hay pues una lucha entre los dos. Si la verdadera democracia apunta a la desaparición del Estado, o mejor, lucha contra el Estado, inversamente, ahí donde el Estado crece, la democracia degenera hasta acercarse a la nada. Cuando gana terreno, la forma-Estado sustituye a la vida del pueblo y se presenta como una forma organizadora y totalizante.

¿Democracia contra el Estado? Esta expresión abarca una gran variedad de situaciones. Pasemos revista a las más típicas:

Una de ellas es la trama habitual de la historia moderna. El Estado está siempre-ya ahí como una forma de coacción que tiende a hacer de la sociedad humana una segunda naturaleza a cuyas leyes convendría plegarse; por ejemplo, la democracia, si hay democracia, se opone en cierta medida a esta cristalización primera que está ahí bajo una forma histórica específica, y tiende a limitar al Estado sustituyendo el absolutismo, el ejercicio arbitrario del poder, el Estado de policía, lo que la tradición alemana y francesa llama el Estado de derecho (Rechtstaat). En este caso, se promueve un ejercicio moderado de la democracia, bastante templado, destinado a contrarrestar las tendencias eventualmente autoritarias del Estado.

La otra es una situación revolucionaria donde aparece con toda claridad el antagonismo entre la democracia y el Estado; si

el Estado es inseparable de la servidumbre, inversamente la revolución democrática es inseparable de una destrucción, o de un intento de destrucción, del poder del Estado. Tal es una de las dimensiones fundamentales de las grandes crisis revolucionarias de la modernidad, donde se ven enfrentarse, bajo nombres diversos, tradiciones revolucionarias antagónicas; por un lado, la tradición jacobina que, bajo el pretexto de revolución, tiende a un reforzamiento del Estado, o a la constitución de una nueva forma de Estado; por el otro, la tradición de la Comuna o de los consejos que, a diferencia de la anterior, y contra ella, da por tarea a la revolución destruir el poder de Estado para sustituirlo por una nueva forma de lazo político que debe todavía inventarse. El momento revolucionario, en este sentido apasionante, presenta un campo conflictivo en muchos tableros, ya que, en el seno de la revolución, la democracia sostiene una lucha contra al menos dos adversarios; se levanta no solo contra el Estado del Antiguo Régimen, sino también contra el que está in statu nascendi en el curso mismo de la revolución. El problema del Estado, que está en el corazón del fenómeno revolucionario moderno, presenta una elección crucial: o bien la democracia es concebida como un momento inicial, una bella aurora que haría vibrar todos los corazones de entusiasmo, actores y espectadores confundidos, pero destinada a extinguirse lentamente para dar paso a un nuevo Estado, racionalizado y perfeccionado, o bien la democracia se concibe y se practica como una institución continuada de lo social, desarrollándose y amplificándose en una lucha desarrollada al mismo tiempo en dos frentes, contra el Estado del Antiguo Régimen y contra el nuevo Estado, y permanentemente desconfiada para prevenir el momento en que la revolución se tuerza, y los revolucionarios se conviertan, por su parte, en los grandes, deseosos como sus

predecesores de dominar al pueblo. Para el dirigente revolucionario que lucha a la vez contra el Antiguo Régimen y contra "el mundo al revés" que amenaza con su supremacía, se trata efectivamente de apoderarse del poder y no de destruirlo.

Democracia contra el Estado puede significar para nosotros una sensibilidad a esta forma extraña de experiencia política que, desplegándose en el tiempo y la efectividad, se da en instituciones políticas —un modo de ser de lo político en términos de Jacques Rancière— donde se manifiesta la constitución de la voluntad colectiva del pueblo, su ser político, de tal modo que su unidad no atenta contra su condición de pluralidad y que, en el mismo movimiento, y a fin de preservar sus instituciones, la institución democrática de lo social, no deja de dirigirse contra el Estado afirmando in actu la posibilidad de borrar la división entre gobernantes y gobernados, o de reducirla a casi nada, de inventar un espacio público y un espacio político bajo el signo de la isonomía. En suma, una transformación del poder en potencia para actuar en común o, si se prefiere, un pasaje del poder sobre el poder con los humanos y entre humanos, siendo el entre el lugar donde se conquista la posibilidad de un mundo común.

Lucha pues entre la democracia y el Estado. La democracia debe luchar tanto más contra el poder de Estado cuanto que este la amenaza o incluso tiende a echarla por tierra. Sometamos pues a la crítica la asociación casi automática que el discurso del sentido común establece entre la democracia y el Estado de derecho, y según la cual uno sería el complemento de la otra. Es con razón que Jacques Rancière, en La Mésentente, denuncia esta identificación, que depende además de una definición de la democracia solo como régimen político. Pero puede irse un poco más lejos de este rechazo de la

identificación, ya que es una verdadera oposición la que tiene lugar entre el Estado de derecho y la institución democrática de lo social. Si se considera, en efecto, el destino del Estado de derecho en la modernidad, se observa una muestra perfecta de la arrogancia del Estado y un caso de "tragedia de la cultura" en el campo de lo político. Concebido inicialmente para limitar lo arbitrario del poder y proteger el estatuto de los individuos, fijando de antemano las vías que debe tomar el Estado en la persecución de sus fines, el Estado de derecho, la sustitución del gobierno de los hombres por la norma, conoció en el curso de su desarrollo una serie de contradicciones internas que en cierto modo lo destruyeron desde el interior o, por lo menos, lo vaciaron de su sentido original.

Entre las contradicciones más dañinas, puede contarse uno de los efectos del perfeccionismo del Estado de derecho que lo impulsa a someter a la norma las excepciones a sus propios principios. El Estado de derecho, concebido para atar las manos al poder, termina por desatárselas, por mucho que eso sea hecho de modo normativo, en el respeto del normativismo. Como resultado de estas contradicciones internas se produce una verdadera inversión de la institución primera. El reino de las normas, concebido originariamente para limitar el poder, alimenta la ilusión de un perfeccionismo jurídico, al punto de volverse absoluto y de dar lugar a un poder acabado. W. Leisner escribe en un estudio crítico notable: "El Estado de derecho tiende esencialmente hacia un perfeccionismo normativo... Y si el Rechtstaat quiere ser perfecto, debe estar por todas partes... La legalidad es una noción absoluta si no totalitaria; quien no está con ella está contra ella. El Rechtstaat no es solamente expansivo. No podría existir sino como valor absoluto"[191].

En lugar de ser concebido y practicado como un ideal regulador, el Estado de derecho se transforma en sistema cerrado que estimula la verticalidad de las normas jurídicas y su organización piramidal para dar nacimiento a una nueva concentración del poder, a un poder unitario y jerárquico que desprecia todas las formas de autonomía. El crítico concluye: "En cuanto el Rechtstaat se convierta en sistema, habrá formas de absoluto en la organización de la comunidad que no dejarán de perfeccionarse hasta el punto de destruir las bases de la Libertad"[192].

Situación ejemplar donde encontramos el mecanismo antes denunciado. La autonomización de la forma, la prominencia de un momento que se erige en forma organizadora y que circunscribe el campo de un enfrentamiento entre la democracia y el Estado. Fórmula de compromiso entre el absolutismo y la democracia naciente, el Estado de derecho se transformó a su vez en un nuevo absolutismo contra la democracia. Dio libre curso a lo que A. M. Roviello llama tan bien la hubris de la forma, cuando la forma se toma por el todo del derecho[193]. Frente a esta degeneración "despótica" que, so pretexto de proteger a los individuos, la amenaza sin cesar, a la democracia no le queda sino denunciar las contradicciones de este Estado y poner en práctica, por su parte, una reducción destinada a resituar el Estado de derecho "en su lugar"; a restituirlo a una medida justa. Sometido a la cuestión de la reducción-resolución, el Estado de derecho reconoce su imperfección original y aparece como lo que es. Un dispositivo que tiende a sustraer al individuo a la arbitrariedad del poder, que se ubica pues al principio desde el punto de vista de la salvaguarda jurídica del individuo, y no de la invención de un vivere civile, de un actuar político orientado hacia la creación de un espacio público y la constitución de un pueblo de

ciudadanos. El Estado de derecho reconoce así que pertenece antes al paradigma jurídico liberal que al paradigma cívico y republicano. Pero no se trata tanto, para la democracia, de deformalizar —o de rechazar toda forma—, ya que la democracia admite las formas, cuanto de abrir a estas últimas un porvenir distinto del que conduce a la autonomización y a la absolutización, en la misma medida en que la forma, en tanto que consciente de sus límites, mantiene una distancia destinada a perdurar como tal entre justicia formal y justicia material.

¿No se desemboca al final de este recorrido en una paradoja deslumbrante, que nos cautiva, en efecto, al punto de sustraerse a nuestra percepción, aun cuando se nos hace manifiesta?

Esta paradoja es la de la democracia, que revela insuperablemente el calificativo de "salvaje" que le atribuye Claude Lefort[194]. La democracia que tanto domestican y banalizan es, hemos visto, una forma extraña de experiencia que instituye políticamente lo social y que simultáneamente se dirige contra el Estado, como si en esta oposición y en su efervescencia se tratara, para ella, no de conseguir el fin de la política —su desaparición—, sino de abrir de la forma más fecunda una brecha que permita una invención de la política siempre renovada, más allá del Estado, incluso contra él. Para profundizar esta paradoja, volvámonos hacia esta institución específica de lo social. ¿Qué percibimos entonces?

En primer lugar, un resurgimiento de la cuestión de lo político que, en su actualización, pone al día, para reformularlo, el enigma de lo social, el enigma del lazo entre los hombres[195]. En segundo lugar, la reinvención del lazo político en la lucha misma contra el Estado, como si una relación circular anudara los dos momentos. Desde ese punto de vista, la Revolución francesa es ejemplar, ya que presenta una escena política donde se despliega una lucha del pueblo en varios frentes; contra la

monarquía del Antiguo Régimen, pero no menos ardientemente contra el nuevo Estado siempre naciendo. ¿No puede servir esta lucha para un ensayo de interpretación?, en lugar de quedarnos con la clásica curva ascendente que se detiene —según los intérpretes— en diciembre de 1793 o en febrero-marzo de 1794, y con la curva descendente que se tiende entre una y otra de esas fechas y el golpe de Estado del 18 brumario, ¿no es posible distinguir más bien, cuando se elige observar la lucha contra el Estado, una serie de olas sucesivas, una serie de asaltos, repetidos contra los constructores de Estado, los legisladores, que se suceden y comparten la ambición de declarar acabada la revolución —el rey, los realistas, Lafayette, Mirabeau, los girondinos, Danton, Robespierre, los miembros del Directorio—, como si una inmensa ola surgida del fondo en las profundidades, la revolución desconocida bajo la revolución oficial, rompiera, intentara tomar esas "Bastillas" siempre vueltas a levantar, hasta que la fatiga de la razón y el agotamiento de la voluntad permiten a un general, llegado después del último asalto revolucionario —el de Babeuf—, clausurar los diez años de Revolución para inaugurar inmediatamente la era de las guerras imperiales?

Amargo o secretamente satisfecho, ¿no predijo acaso Hegel, a comienzos de 1830, poco antes de su muerte, que "lo que comenzó el 14 de julio de 1789 no está cerca de extinguirse"? Esta interpretación no es indiferente. Si se la acepta, se puede leer en ella uno de los principios de la institución democrática de lo social. Si tal es el comienzo de la revolución democrática, eso quiere decir que la lucha contra el Estado está siempre presente en la existencia democrática. Y también que la democracia, como lo sostenía Maquiavelo a propósito de las religiones y de las repúblicas, debe, si quiere conservar su vivacidad primera, recordar su principio y saber volver a él

para resistir la usura del tiempo y el dominio siempre presente del Estado.

A fin de franquearse un paso a esta singularidad de la democracia, conviene no solo rechazar las ideologías del consenso, especialmente la del consenso entre la democracia y el Estado, sino también desbanalizar la idea del conflicto, cuidarse de inclinarla hacia el compromiso, restituirle su carga máxima, es decir, la emergencia siempre posible de la lucha de los hombres, el surgimiento de la división originaria portadora de la amenaza de disolución y de estallido de lo social. Si el Estado, como nos ha enseñado Hegel, es, en tanto que sistema de mediación de los conflictos de la sociedad civil, integración y reconciliación, el orden estatal tiene precisamente por función integrar la plebe portadora de reivindicaciones salvajes y por lo tanto exteriores a la sociedad: "Ningún momento debe mostrarse en él [en el Estado] como una multitud inorgánica"[196], la revolución democrática, por su lado, ¿no mantiene necesariamente, en tanto que revolución, un movimiento contra el Estado, contra esta reconciliación mistificadora y esta falsa integración? La democracia, por muy paradójico que pueda parecer, es esta sociedad política que instituye un lazo humano a través de la lucha de los hombres y que, en esta misma institución, se reencuentra con el origen (siempre listo para ser redescubierto) de la libertad.

¿Vivimos un momento maquiaveliano? Si tal es el caso, ¿no debe este componerse del encuentro entre el "principio político" y una inspiración libertaria, cada una de estas dos partes caminando hacia la otra?

Por un lado, por haber podido apreciar el cataclismo de la dominación totalitaria, vemos despuntar un tímido rayo de sol, una renovación del pensamiento libertario. O mejor, una reorientación de este pensamiento que no ha dejado de trabajar

la política moderna. Como si la experiencia del totalitarismo, las ruinas acumuladas y la radicalidad de la destrucción hubieran revelado, por contraste, las nuevas exigencias de un pensamiento de la libertad. Libertad que no puede pensarse contra la ley, sino con ella, al unísono del deseo que la ha hecho nacer. Ni concebirse contra el poder, sino con el poder, entendido ahora de modo diferente, como poder de actuar en común. Y, sobre todo, que la libertad no puede ya dirigirse contra la política, como tratando de desembarazarse de ella, sino hacer de lo político, en adelante, el propio objeto del deseo de libertad. La política, vivificada por esta inspiración, es pensada, deseada, lejos de toda idea de solución, y practicada como una interrogación infinita sobre el mundo y el destino de los mortales.

Por el otro lado, el principio político, además de que debe volver a poner en cuestión el recurso al principio mismo, el arché, ¿no debe dejarse impresionar, precisamente, por la idea de anarquía, despegada de su acepción puramente política? ¿No debe dejarse alcanzar por los efectos de desorden que ella ejerce trazando las líneas de una dialéctica negativa? Lejos de encerrarse el Estado sobre la democracia, como si pudiera cercarla identificándose con ella, es la democracia, lejos de todo arché, la que revela y marca los límites del Estado y, de este modo, impugna; más aún, destruye el movimiento de totalización de esta forma que se quiere soberana. Que el pensador de lo político se deje influir por la anarquía, tal como ella vuelve entre los filósofos, eco de la ruptura filosófica, sin garantías ni límites previos —sin principio—, como aparecía, curiosamente, en Emmanuel Lévinas: "Ella [la anarquía] no puede sino turbar, pero de un modo radical y que vuelve posibles instancias de negación sin ninguna afirmación —el Estado—. El Estado, así, no puede erigirse en todo"[197].

Como el desorden que no aspira a convertirse en un orden distinto, la democracia posee un sentido irreductible entendido como rechazo de la síntesis y del orden, y como invención en el tiempo de la relación política que desborda y supera al Estado. Ya que si la democracia puede oponerse al Estado es porque la política no cesa de enfrentarse a él.

"Democracia salvaje" y "principio de anarquía"

Conviene insistir, de entrada, en el carácter programático de este ensayo. Se trata de describir las grandes líneas de una potencial confrontación entre la "democracia salvaje", en los términos que utiliza Claude Lefort, y el "principio de anarquía", según Reiner Schürmann[198]. Empresa paradójica, puesto que se trata de permanecer en el umbral de esta aproximación, acariciando, al mismo tiempo, la posibilidad de su culminación. Para quien intente interpretar la obra de Claude Lefort, el punto de llegada obligado es la democracia salvaje, siempre que no reduzcamos este pensamiento a una variante contestataria, "agitada", de la democracia liberal. Como si el intérprete llegara a una noción que, lejos de ofrecerle la clave de la obra, le revelara toda su carga enigmática.

El término aparece, explícitamente, en varias ocasiones, aunque de forma discreta. Pero el calificativo, en lugar de determinar la democracia, de inscribir su relación consustancial con la indeterminación en límites que puedan servir de referencia, relanza la pregunta. El calificativo resuena sobre el nombre para llevarlo hasta una determinación todavía más amplia, bajo el signo del tumulto, de lo irreducible, de lo que es, precisamente, indomesticable. La lectura de la obra de Reiner Schürmann, consagrada a Heidegger y a la cuestión de la acción, parecería dejar entrever ciertas conexiones entre la democracia salvaje y aquello que el intérprete de Heidegger llama, de manera absolutamente contradictoria, "el principio de anarquía". ¿Este recorrido, ya que se trata de un rodeo a través

de una interpretación "heideggeriana de izquierdas, permitiría —incluso aunque la referencia a Heidegger sea problemática— , si se intenta la confrontación, pensar mejor la democracia salvaje en su diferencia y también en su complejidad?

El camino propuesto se llevará a cabo en dos tiempos:

Primero, intentaremos definir la democracia salvaje en el sentido de Claude Lefort ; tarea, a mi entender, tanto más necesaria cuanto esta concepción tan específica de la democracia constituye una orientación esencial de esta obra, a menudo silenciada o atenuada, reducida al solo valor de una contestación permanente.

En segundo lugar, después de haber explicitado el principio de anarquía de Reiner Schürmann, esbozaremos los términos de una eventual confrontación; intentaremos mostrar en qué medida esta confrontación de la democracia con la anarquía, concebida como principio, tiene la virtud de mostrar sus caracteres más "salvajes" sin que ello suponga disimular las dificultades que este esclarecimiento suscita o revela. Pero, a decir verdad, ¿no tendríamos que volver a la diferencia entre anarquía y principio, ahondar en ella, a fin de aproximarnos a "la esencia salvaje" de la democracia?

La democracia salvaje: ¿intento de definición?

Podríamos resumir la trayectoria de Claude Lefort como la continua interrogación, nunca acabada, por inacabable, de la novedad de nuestro siglo, es decir, de esa forma de dominación inédita que constituye el totalitarismo. En el seno de este

cuestionamiento ininterrumpido, pueden distinguirse dos momentos de análisis.

Una primera interpretación que corresponde al periodo de Socialisme ou barbarie (en el caso de Claude Lefort, de 1947 a 1958), interpretación que está mejor desarrollada en el gran artículo de 1956, "Le totalitarisme sans Stalin"[199]. Este texto sobre el totalitarismo denuncia un modo de efectuación históricamente específico del proyecto de socialización: es decir, el ejercicio burocrático de la socialización y su confiscación por el partido-Estado, en beneficio de una nueva clase social dominante, la burocracia. Esta primera crítica del totalitarismo se hace desde la perspectiva del comunismo, entendida como reapropiación de la comunidad humana o, si se prefiere, desde el horizonte de la socialización acabada que indica los criterios de juicio. El totalitarismo es condenado inapelablemente en cuanto travestimiento de la socialización, en cuanto parodia del comunismo con la dinámica y los efectos que ello implica. Más que de "la gran mentira" que se abate desde el exterior sobre los dominados, el totalitarismo sería el reino de la ilusión de la que participarían hasta cierto punto esos mismos dominados.

Posteriormente, en un segundo momento interpretativo que comienza a principios de la década de los sesenta, ya no se condena el modo de realización del proyecto, sino el proyecto mismo de socialización; la idea comunista se convierte, desde entonces, en objeto de crítica. Ya no se trata de distinguir para juzgar entre una socialización auténtica y su simulacro, sino de poner en cuestión esta voluntad de abolir las divisiones propias de la sociedad moderna, concretamente, romper con la ilusión de la realización del socialismo bajo la forma de la indivisión: "En cuanto a la idea de una socialización acabada [...] admito que implicaba el mito de una indivisión, de una homogenización, de una transparencia en sí de la sociedad, de

la que el totalitarismo mostraría sus estragos, al pretender inscribirla en la realidad"[200].

En esta segunda fase, observamos un radical cambio de rumbo en la interpretación; el horizonte político se muestra absolutamente diferente. La crítica no se hace ya desde el punto de vista comunista, sino desde el de la democracia. Más exactamente, tomando como parámetro su propia redefinición de la revolución democrática, Claude Lefort asume la tarea de denunciar y desvelar, en todas sus dimensiones, incluso las más ocultas, esa nueva forma de dominación que la opinión y los analistas tienden a reducir a un simple resurgimiento del despotismo o de la tiranía. Además, la constitución de la oposición revolución democrática/dominación totalitaria (sobre la que hemos de preguntarnos constantemente) se inscribe en un movimiento de pensamiento más amplio, en el que la salida del marxismo, en su singularidad, se acompaña del redescubrimiento de lo político. Lejos de pensar lo político como una instancia necesariamente derivada, disminuida por la economía con la precisión de la última instancia y la sofisticación de la sobredeterminación, hemos de abrir un nuevo campo de reflexión en el que lo político sea aprehendido en relación con la división originaria de lo social.

Bajo la influencia del Maquiavelo reinterpretado (Le travail de l'oeuvre Machiavel, 1971), Claude Lefort plantea que toda ciudad humana se ordena, se construye a partir de una división primera que manifiesta la división del deseo; el de los grandes de mandar y de oprimir, el del pueblo de no ser mandado ni oprimido —deseo de libertad. Entendamos que, para esta inteligencia de lo político, toda manifestación de lo social está indisociablemente amenazada por la disolución, por la exposición a la división, a la pérdida de sí. Como si toda manifestación de lo social estuviera habitada, hostigada por la

amenaza de su disolución. De esta forma, se nos invita a una nueva comprensión de lo político: todo sistema de poder sería considerado como una respuesta a la pregunta abierta por el advenimiento de lo social y su exposición a la disolución, como una posición o una toma de posición en relación a la división. La estructura de una sociedad se hace inteligible en el análisis de la relación que una sociedad establece con el hecho de su existencia mediante la experiencia de la división[201].

La proposición anterior, según la cual, a partir de los años sesenta, el totalitarismo se mide con la vara de la revolución democrática, cobra todo su sentido. A partir de la división originaria de lo social y de su desarrollo, de su institución política, podemos distinguir entre democracia y dominación totalitaria. El totalitarismo se define como esa forma de socialización que procede de una imaginaria negación de la división y, en consecuencia, de un rechazo del conflicto; sea porque pretende haber abolido la escisión, sea porque asume la tarea de llegar hasta el final de una división que, lejos de ser considerada como primera, es pensada como histórica y, por ello, reductible. Por el contrario, la democracia se constituye en la aceptación, es más, en la asunción de la división originaria de lo social. ¿No es esa forma de sociedad que, no contenta con reconocer la legitimidad del conflicto en su seno, sabe percibir en él la fuente primera de una invención siempre renovada de la libertad? Para introducir la idea de democracia salvaje, añadamos lo siguiente: como si la democracia fuera esa forma de sociedad que, a través del juego de la división, deja libre curso a la pregunta que lo social no deja de plantearse a sí mismo, pregunta sin resolver y destinada a permanecer como tal, atravesada por una interrogación sobre sí misma. División originaria de lo social, por añadidura irreducible, identidad enigmática de lo social, experiencia de lo irreducible que

permite articular la división de lo social y su indeterminación: tal es el horizonte conceptual en el que debemos enmarcar la aproximación a la idea de democracia salvaje.

Antes de proseguir, conviene descartar algunas interpretaciones inexactas.

El término de "salvaje" asociado al de "democracia" no comporta ninguna vinculación con las sociedades salvajes descritas por la etnología; el rechazo de estos últimos a un poder separado obedece a una lógica distinta de la de la democracia.

"Democracia salvaje" tampoco remite al estado de naturaleza, en el sentido de Hobbes, como negación de la sociedad, como caos que apelaría a la constitución de un Estado para poner fin a la guerra real o virtual de todos contra todos.

"Democracia salvaje" evocaría, más bien, la idea de huelga salvaje, es decir, que surge espontáneamente, surge de sí y se desarrolla de manera "anárquica", independientemente de todo principio (arché), de toda autoridad —así como de reglas y de instituciones establecidas— y se afirma como irreducible. Como si el término "salvaje" dejara planear sobre la democracia una inagotable reserva de turbación. Forjarse una "idea libertaria" de la democracia implica pensarla como salvaje. La referencia libertaria —precisada en Un homme en trop— escapa a las categorías ideológicas; designa una actitud que no podría codificarse ni solidificarse en una doctrina. Es libertario quien se atreve a hablar cuando todo el mundo calla, el contradictor público que osa romper el muro de silencio para hacer oír la voz intempestiva de la libertad[202]. El vínculo entre libertario y salvaje muestra la particularidad de la democracia como forma —lo que permite aprehender y descubrir un modo de

funcionamiento político que, inmediatamente, tiene sentido filosófico. Rechazo de la sumisión al orden establecido, "disolución de los referentes de la certidumbre", la democracia "inaugura una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y respecto al fundamento de la relación del uno con el otro en todos los registros de la vida social"[203].

Esta indeterminación de los fundamentos es el verdadero núcleo en el que se entrecruzan lo libertario y lo salvaje. Antes de intentar una definición de la democracia salvaje a partir de un conjunto de rasgos, conviene subrayar el carácter aporético de esta empresa. ¿Cómo definir aquello que excede toda definición, aquello que desafía a la operación de definir? Aporía positiva, se podría decir, pues si "democracia salvaje" es el término que Claude Lefort elige, en distintos momentos, para refutar las definiciones que pretenden reducir la democracia a una fórmula institucional, a un régimen político o a un conjunto de procedimientos o de reglas.

Es cierto que en democracia, de alguna manera, nadie posee la fórmula y es más profundamente ella misma cuanto más democracia salvaje es. Aquí está, quizá, su esencia: desde el momento que no existe una referencia última a partir de la que fijar y concebir el orden social; este orden social está en constante búsqueda de sus fundamentos, de su legitimidad y encuentra su fuerza más eficaz en la contestación o en la reivindicación de quienes son excluidos de los beneficios de la democracia.[204]

Comprendamos que la democracia, por más que permanezca fiel a su "esencia salvaje", no está domesticada ni es domesticable; no podrá serlo, resiste a la domesticación. La democracia, cual río impetuoso que desborda sin cesar el lecho

que lo acoge, no podría "regresar a casa", someterse al orden establecido. Entonces, ¿podemos hablar de "esencia salvaje"? En cierto sentido, no más que de "principio anarquía".

En los dos casos, el carácter contradictorio de esas expresiones, al tiempo que muestra la aporía inventiva de una situación inédita, remite, a su manera, a la pérdida de fundamentos. En términos de Montesquieu, no se trataría tanto de describir una naturaleza cuanto de captar un principio; apresurándose a añadir que, en el caso de la democracia salvaje, el principio lo llevaría hacia la naturaleza en la medida en que transformaría la naturaleza en un movimiento sin interrupción o en una naturaleza de género nuevo que tendría la particularidad de no coincidir jamás consigo misma; pues es arrastrada, de manera permanente, más allá de sí misma.

Resistencia a la domesticación, "democracia salvaje" designa positivamente el conjunto de combates para la defensa de los derechos adquiridos y el reconocimiento de los derechos violados o todavía no reconocidos. Confluyendo, en este punto, con una tesis del gran historiador inglés E. P. Thompson, el autor de The making of the English Working Class, Claude Lefort llama la atención sobre el espacio de contestación permanente que abre la reivindicación del derecho en el seno de la revolución democrática. Aquel que con anterioridad invitaba a pensar, en su integridad, "la experiencia proletaria", apela a concebir el combate político —en este caso, democrático— como un fenómeno social total, en el que la aspiración a otra forma de comunidad no se debería disociar del combate por el derecho; menos aún cuando la exigencia del derecho comporta la exigencia de otra relación social: "Hemos de decir que no solo la protección de las libertades individuales es lo que está en juego, sino también la naturaleza del vínculo social y aquello donde se difumina la sensibilidad hacia el

derecho; la democracia es, necesariamente, salvaje y no domesticada"[205].

Sin retomar en detalle la lectura política que Claude Lefort propone de los derechos del hombre —lectura que no es ni ética, ni individualista—, se puede, no obstante, mostrar brevemente que la idea de democracia adquiere un sentido plenamente libertario por y en la articulación con el derecho — el derecho no se piensa tanto como instrumento de conservación social que como instancia revolucionaria, es decir, el principio, en el sentido fuerte del término, de una sociedad que se constituye en la búsqueda de ella misma.

Democracia salvaje, por la relación esencial que esa forma establece con los derechos del hombre. Por su vinculación con el sujeto-ser humano, concebido de Rousseau a Fichte, como no determinado, como una nada de determinación, la democracia conoce espontáneamente un movimiento de indeterminación; puesto que, a través de esta referencia, ninguna determinación previa puede contrariar su apogeo. Construida por el reconocimiento de un ser indeterminado por excelencia, la democracia es esa forma de sociedad en la que el derecho, en su exterioridad respecto al poder, se presenta siempre como exceso sobre lo establecido; como si, al instituirla, pronto resurgiera con el propósito de una reafirmación de los derechos existentes y de la creación de nuevos derechos. Se abre una escena política en la que se entabla un combate entre la domesticación del derecho y su desestabilización-recreación permanente mediante la integración de nuevos derechos, de nuevas reivindicaciones consideradas ya como legítimas. ¿La existencia de esta contestación incesante, de ese torbellino de derechos, no sería, según Claude Lefort, lo que llevaría a la democracia más allá de los límites tradicionales del Estado de derecho?

Democracia salvaje, donde mejor se manifiesta la dimensión simbólica de los derechos del hombre. Claude Lefort —al contrario del joven Marx que, en su crítica de los derechos del hombre en La cuestión judía, confundía lo simbólico y lo ideológico; o, más bien, reducía lo simbólico a lo ideológico, sin llegar a pensarlo— señala que los derechos del hombre forman una pieza esencial de la constitución simbólica de la democracia moderna. Comprendamos que, a través de los derechos del hombre, entre otros, los ciudadanos de una democracia moderna pueden aprehender lo que se presenta ante ellos como real, así como el descubrimiento de sí mismo y del otro.

Mediante el principio de interiorización que suscitan, los derechos del hombre engendran una nueva sensibilidad hacia el derecho, una nueva conciencia del derecho. La democracia es esa sociedad construida por un conflicto incesante entre lo simbólico y lo ideológico, entre este conjunto de articulaciones que dejan el campo libre a una experiencia de la indeterminación, en relación con la pérdida de fundamentos —del lado de lo salvaje— y los múltiples intentos de lo ideológico por acaparar lo simbólico, por apropiárselo para domesticarlo mejor, intentos de imprimir, en nombre de un grupo o de un humano, un contenido determinado que se resiste y escapa a toda determinación.

Democracia salvaje, en fin, pues mediante la desaparición del cuerpo del rey y la desincorporación social que se sigue, la sociedad se separa, se desvincula del Estado y accede, al mismo tiempo, a una experiencia plural, abundante, bajo el signo de la interrogación. Con la constitución de lo que Claude Lefort denomina "el poder social", aparecen nuevas formas de luchas que, vinculadas a la lógica de la democracia, se convierten en inteligibles. Estas reivindicaciones, estas luchas "en nombre del

derecho", son lo suficientemente heterogéneas como para no engendrar la ilusión de una solución global. Lo propio de la democracia moderna, así entendida, no es abrir la escena de una reivindicación continua, indefinida, que se desplaza de un espacio a otro, transversalmente, como si estuviera en juego, de manera permanente, el antagonismo entre esta pluralidad efervescente que remite a una multiplicidad de polos y la coacción estatal reforzada por la organización. Estos movimientos son no-totalizables porque han nacido en distintos espacios de socialización, que se alimentan de su asumida, e incluso reivindicada, especificidad; se apartan de toda forma de sujeto unificador que pretendiera concentrar y condensar sus luchas, englobarlas. Democracia salvaje en el sentido en el que el modelo que allí aflora es el de la revolución antitotalitaria, revolución plural que, además, sabe distinguir entre el polo de la institución colectiva y el de la diferenciación social, sin ceder, por ello, a la desaparición de lo político. Tal es la paradoja de la sociedad democrática: no ambiciona tanto borrar la instancia del poder —con el fin de replegarse sobre sí, cediendo a la atracción del Uno— cuanto permitir que el tumulto se desarrolle. Los tumultos que la agitan, el polo de poder —lugar, por primera vez, vacío—, funcionan como mediación simbólica por la que la sociedad se dirige a ella misma, al tiempo que experimenta un extrañamiento entre su interior y su exterior.

Salvaje: este calificativo se recomienda tanto más para el análisis, pues sería ilusorio intentar comprender la invención democrática en el único plano de lo real, como un conjunto de instituciones positivas. La democracia, como matriz simbólica de las relaciones sociales, está y permanece por encima de las instituciones a través de las que se manifiesta. Claude Lefort se dirige a los ensalzadores y los detractores, diciendo: "La

democracia es soñar que suponemos que la poseemos [...] Solo es un juego de posibles, inaugurado en un pasado todavía cercano, del que nos queda todo por conocer”[206].

¿Salvaje? En último análisis, ¿qué se pretende con esta exploración? O mejor, con qué espacio se relaciona, en la economía de este pensamiento y de su vínculo con Merleau-Ponty, esta investigación que anima el vivir-juntos democrático, esta “carne de lo social”; sino con “el Ser bruto... el Ser vertical..., no el Ser “aplastado”, entregado a los sueños de una conciencia soberana, es el Espíritu salvaje, el espíritu que elabora su propia ley, no porque haya sometido todo a su voluntad, sino porque, sometido al Ser, se despierta siempre al contacto del acontecimiento para contestar la legitimidad del saber establecido”[207].

Articulación que indica suficientemente que esta lucha por el derecho se integra en un movimiento mucho más amplio que la desborda, el de la revolución democrática, invención de un mundo sin reposo, trabajo de un espíritu igualmente sin reposo. Esta revolución, esta democracia, “juego de posibles”, es, según Claude Lefort, en su ritmo, experiencia del ser, de la apertura del ser, del fundamental incumplimiento de todo[208].

“El principio de anarquía”

Algunas consideraciones previas. La referencia al libro de Reiner Schürmann no significa, en ningún caso, que avalemos esta interpretación de Heidegger, pero tampoco que nos

opongamos a ella. No es nuestro propósito juzgar esta lectura como tal. Ello no significa tampoco que queramos introducir, de manera indirecta, una relación entre el pensamiento de Claude Lefort y el de Heidegger. Sin profundizar mucho, basta con enunciar ciertos puntos de ruptura entre estos dos pensamientos, lo suficientemente evidentes e importantes como para mantener a cierta distancia las teorías globalizantes que se limitan a comparar los pensamientos solo en el nivel de la forma. Divergencias en lo que se refiere a la cuestión del humanismo, a la de la técnica y a la interpretación de la modernidad como era de la técnica; pero, sobre todo, el estatuto y el carácter determinado que confiere Heidegger a la técnica no pueden más que suscitar la oposición y la crítica de aquel que, como Claude Lefort, recupera una inteligencia política de la sociedad moderna y percibe en la revolución democrática un espacio de inteligibilidad primordial que no podría ignorarse en nombre del "a-razonamiento" o descrito como un efecto derivado de un proceso no político.

A través de este recorrido, mi único propósito es mostrar la dimensión ontológica de la democracia salvaje que no podemos silenciar y cuya importancia desborda, ampliamente, la fuerza de contestación que le reconocemos; o, mejor, esta fuerza de contestación no adquiere verdaderamente sentido hasta que no se concibe dentro de la dimensión ontológica. Mi referencia al libro de Reiner Schürmann puede entenderse como una apuesta personal. Sin ninguna duda, voy a forzarla, puesto que voy a intentar extraer de ella un modelo que confrontaré con la democracia salvaje. Hay dos maneras de hacer este tipo de comparaciones: ya sea mediante una atenuación de las particularidades de los fenómenos en cuestión; ya sea mediante su acentuación, con la esperanza de que un nuevo esclarecimiento permita subrayar mejor dichas singularidades.

La tesis de Reiner Schürmann, con la utilización del sorprendente término de "principio de anarquía", intenta situar, de manera inédita, la originalidad de la empresa heideggeriana, que se vincula, de manera bastante curiosa, con la cuestión de la democracia; efectivamente, pretende explicar la famosa frase de Heidegger, en su entrevista póstuma, a propósito de la democracia: "Hoy es para mí una cuestión decisiva cómo podría coordinarse un sistema político con la época técnica actual y cuál podría ser. No conozco respuesta a esta pregunta. No estoy convencido que eso sea la democracia"[209].

De este "no sé", de esta ignorancia confesada, Reiner Schürmann va a intentar explicar, proponiendo una lectura que no es biográfica ni psicológica ni inmediatamente política, sino plenamente filosófica: "Lo importante es que esta confesión no es accidental. Tal vez se relaciona directamente con la única cuestión que nunca dejó de preocupar a Heidegger"[210].

En definitiva, convendría vincular esta revelación con lo impensado de Heidegger y saber percibir aquí un efecto del principio de anarquía que, como tal, invalidaría la idea misma de derivación o de coordinación de un sistema político.

Simplificando, podemos considerar que, bajo el término de "principio de anarquía", el trabajo de Reiner Schürmann consiste en oponer el dispositivo metafísico clásico y el pensamiento de Heidegger que estaría del lado de ese nuevo principio o, más concretamente, de esta nueva manera de pensar el principio.

Si planteamos que una de las cuestiones esenciales de la tradición filosófica, del pensamiento heredado, es el de la unidad entre la teoría y la praxis, entre el pensar y la acción —¿bajo qué fundamento se responde a la cuestión de qué debo hacer?—, ¿cuál es el efecto de la deconstrucción heideggeriana en este dominio? La deconstrucción, descrita en relación con

esta cuestión, se definiría de la siguiente manera: "la pulverización de la base especulativa en la que la vida encontraría su asidero, su legitimación, su paz"[211]; o, todavía más, la deconstrucción consistiría en "desmontar las derivaciones entre filosofía primera y filosofía política [...] De ello se sigue que la deconstrucción deja al discurso sobre la acción como suspendido en el vacío [...] el actuar mismo, y no solo su teoría, pierde su fundamento o su arché"[212].

Al contrario de lo que piensan algunos de manera equivocada, no se olvidaría de la acción en beneficio de la cuestión del ser, sino que estamos ante otra posición. "[Heidegger] no desarticula la antigua unidad entre teoría y praxis, hace algo peor: formula la pregunta de la presencia de tal forma que la cuestión de la acción encuentra ya su respuesta, de tal forma que la cuestión de la acción ya no vuelve a cuestionarse"[213].

Tengamos presente que la estructura filosófica tradicional —estructura de "archía", podríamos decir—, tenía por carácter dominante referir la cuestión de la acción a una arché; de tal forma que las teorías sobre la acción que aspiraban a responder a la cuestión de "¿qué debo hacer?" se referían a aquello que cada época entendía como saber último. Este conjunto de esfuerzos tendente a la determinación de un referente para la acción designaría la metafísica, o todavía, la metafísica sería este dispositivo "en el que la acción exige un principio al que puedan referirse las palabras, las cosas, las acciones"[214]. Principio que tendría, a un tiempo, valor de fundamento, de comienzo, de mandamiento: "La arché funciona siempre en relación con la acción como la sustancia funciona en relación con los accidentes, imprimiéndoles sentido y telos"[215].

Esta derivación metafísica de la acción a partir de una filosofía primera —o de un Primero— se acompaña de la

imposición unitaria de una instancia primera a lo múltiple. Además, estas filosofías primeras procuran al poder sus estructuras formales.

En el fondo de esta estructura metafísica y de archía, podemos comprender el nuevo sentido que el autor da al nombre de anarquía y, al mismo tiempo, a la obra heideggeriana. En la época de cierre del campo metafísico —la tesis del principio de anarquía está en estrecha dependencia con la hipótesis del cierre—, la regla, según la cual, el mundo es inteligible y está gobernado a partir de un "Primero" —de un fundamento primero— pierde impulso. La derivación entre filosofía primera y filosofía práctica entra en decadencia; se atenúa el esquema de referencia a una arché, al mismo tiempo que "se marchitan los principios epocales que, en cada era de nuestra historia, ordenaban los pensamientos y las acciones"[216].

De ahí la enunciación de esa paradoja instructiva, "admirable", del principio de anarquía. Los dos términos que la componen designan dos vertientes que se orientan en direcciones opuestas: una, que se queda de este lado del cierre del campo de la metafísica; la otra, que mira más allá. Al mismo tiempo que la referencia de principio se dice, se niega —o la referencia de principio se dice, pero para negarla. Hemos de comprender que el siglo XX, por la crítica de la metafísica, aparece como la época en la que se agota la derivación de la praxis a partir de la teoría. La acción se manifiesta como anárquica, es decir, desprovista de arché, de fundamento, de comienzo, de mandamiento. La época del principio del sin-principio, o del principio que ordena no tenerlo. Llevada al pensamiento de Heidegger, esta paradoja evidencia en qué medida este pensamiento es obra de transición; pues si bien se enmarca todavía en la problemática clásica del "¿Qué es el ser?", se aparta ya de un esquema atributivo o participativo:

"Principio todavía, pero principio de anarquía. Hay que pensar esta contradicción. La referencia de principio es analizada en su historia y en su esencia, por una fuerza de dislocación, de purificación [...] La deconstrucción es un discurso de transición"[217].

De ahí la distinción esencial que se propone entre anarquismo y anarquía. El anarquismo todavía permanece por entero en el campo metafísico, en la medida en que sigue derivando la acción de un referente. No afecta al esquema referencial, pero se contenta con sustituir, en el interior de este esquema, la razón por el principio de autoridad; en resumen, el mantenimiento de los procesos de legitimación con la única elección de un nuevo criterio de legitimidad. Ahora bien, con Heidegger, la producción racional de este anclaje metafísico se convierte ya en imposible.

La anarquía [...] es el nombre para una historia que ha afectado al fundamento de la acción, historia en la que ceden los fundamentos y en la que se percibe que el principio de cohesión, sea autoritario o racional, no es más que un espacio en blanco sin poder legislador sobre la vida. La anarquía habla del destino que socava los principios a los que los occidentales, desde Platón, han referido sus hechos y sus gestos; anclándolos allí, al objeto de sustraerlos del cambio y de la duda.[218]

El principio de anarquía —el marchitamiento de los fundamentos que ha afectado a la acción— sería lo que permitiría iluminar filosóficamente la ignorancia confesada de Heidegger y su duda respecto a la democracia. A juicio de Reiner Schürmann, convendría saber reconocer y entender, en esta frase, más que duda o ignorancia, una negativa a responder, una astucia. En efecto, ¿la decadencia del esquema

referencial no obligaría a plantear la cuestión política en términos distintos a los de principio primero y derivación? Pero ¿podríamos decir —sin examinar, de momento, la legitimidad de esta interpretación filosófica de la frase de Heidegger— que la hipótesis de la democracia salvaje no debería llevarnos a otra conclusión o, al menos, hacer que la conclusión propuesta fuera menos segura y apresurada? En su propio movimiento, en su dinámica, ¿la democracia salvaje no tiene que ver con la anarquía entendida como liberación de la autoridad de los fundamentos —de una arché— sobre la acción, en el sentido de la manifestación de una "acción sin porqué"? Se puede admitir, ciertamente, que la cuestión política debe plantearse al margen del esquema referencial. Pero ¿podemos considerar la democracia un sistema como cualquier otro? O, por el contrario, la democracia, en su esencia salvaje, ¿no se encuentra, de entrada, fuera del esquema principio-derivación? En este caso, ¿qué relación mantiene, o es capaz de mantener, con el principio de anarquía?

Cuestión tanto más legítima cuanto la obra de R. Schürmann parece trabajar con sordina en la búsqueda de una "ilustración" política del principio de anarquía. Así lo atestigua el capítulo "Deconstrucción de lo político" o el lugar que reconoce —brevemente, es cierto— a H. Arendt, a quien se debe, según el autor, haber practicado admirablemente la deconstrucción en el campo político, es decir, haber conseguido mostrar el origen de las normas políticas en términos distintos a los de arché y principio[219]. ¿Acaso el autor no vuelve a ella cuando se pregunta por los momentos en los que se libera la acción, "el tiempo en el que un origen óntico cede a otro". Cesuras entre dos formas políticas:

Todos los esfuerzos modernos, analizados por H. Arendt en referencia al modelo americano, que se han propuesto liberar el dominio público de la fuerza coercitiva, marcan, cada vez, el fin de una época. Se suspende por un tiempo el princeps, el gobierno, y el principium, el sistema que aquel impone y sobre el que reposa. En tales cesuras, el campo político ejerce, de manera plena, su papel de revelador: manifiesta, a los ojos de todos, que el origen del actuar, del hablar y del hacer no está en el ser (sujeto, estar-ahí, o devenir; que no es un principio que domina y organiza una sociedad, sino que es la simple aparición de todo lo que es presente).[220]

La obra de R. Schürmann tiende a reconocer en H. Arendt a la verdadera pensadora de la acción, quien ha sabido pensar la acción —la praxis— liberada de la influencia de lo teórico y, en su diferencia, en relación con la poiesis o fabricación. Sea como fuere, una vez definido el principio de anarquía, conviene extraer un modelo desde el que analizar la democracia salvaje; sin que veamos en esta última la traducción política del principio —lo que sería contradictorio—, sino la invención política con la que merece ser confrontada.

Hemos de retener cuatro características:

Por lo que se refiere al cierre del campo metafísico, la crisis de fundamentos que ponga en cuestión la unidad tradicional de la teoría y de la práctica y que hunda el esquema referencial en el que la acción encontraba, hasta entonces, su legitimación; fuera cual fuera su instancia primera de legitimación (Dios, la Naturaleza, el Orden del Mundo, el Progreso, etc.). Simplificando, el derrumbamiento del dispositivo metafísico, al que cierra el camino hacia las derivaciones, libera a la acción

de toda sumisión de principio y da así nacimiento a una acción anárquica, desprovista de arché.

La desaparición del esquema referencial y de la sumisión de la acción a un principio cualquiera se acompaña de "la subversión de las representaciones teleocráticas". Subversión compleja que comprende, en primer lugar, el descubrimiento de que se acaba la historia hecha de principios imperativos; pero también la comprensión de que el momento en que puede darse esta contestación es aquel en el que se efectúa el giro de la clausura metafísica. Por añadidura, esta contestación corre pareja de una modificación del pensamiento de lo político: "Con la clausura, determinada manera de entender lo político cae en la imposibilidad y la otra se convierte en inevitable"[221].Esta modificación del pensamiento de lo político no puede comprenderse más que en relación con otro pensamiento de la presencia, la presencia como historia y no como máquina, como presencia constante, lo que significa una entrada en la presencia como acontecimiento: "Si la presencia se juega en el acontecimiento, ella es hostil a la dominación por los fines"[222]. Medimos, al mismo tiempo, la liberación de la acción; pues no solo escapa a toda referencia, sino que deja de obedecer a finalidades venidas o recibidas del exterior. Mejor todavía, redescubre la verdadera naturaleza de la acción que es, para sí misma, su propio fin y desecha un esquema de finalidad abusivamente trasladado, pues este último pertenece a la fabricación más que a la acción. Una de esas redefiniciones "anárquicas" efectuadas por Heidegger consiste, no en anular la finalidad, sino en restringirla a su dominio propio, el de la fabricación: "La acción también debe sustraerse de la influencia de la finalidad que no es más que una categoría que se aplica a la fabricación"[223]. Gracias a esta entrada en el acontecimiento, la acción puede sustraerse de todas las formas de dominación

ejercidas por el Uno y puede encontrar, de nuevo, aquello que es su propio elemento; lo que H. Arendt denomina la condición ontológica de pluralidad.

Aparición de una nueva concepción de lo político. En la medida en la que desaparece la referencia a una arché —a un Primero—, lo político ya no se piensa en términos de fundamento. Siguiendo el análisis de Reiner Schürmann, asistiríamos al nacimiento de una concepción, a la vez, más modesta y más autónoma de lo político: lejos de fundar, o de materializar un principio primero con valor de fundamento, lo político se limitará a situar. "Lo político es el espacio en el que las cosas, las acciones y las palabras pueden convenir"[224], es decir, allá donde estos elementos pueden darse de manera conjunta. Para Heidegger, el espacio es "aquello que une en él lo esencial de una cosa"[225]. Lo político es, por tanto, el espacio en el que se manifiesta la fuerza de cohesión del principio de una época. Manifestación en un doble sentido: venida a la presencia, desvelamiento; pero también exposición, puesto que lo político hace público, expone este mismo principio. Nadie duda de que el giro —"la ruptura en las modalidades de la presencia"— aún no modifica lo político. Más que el lugar de manifestación y de exposición de un principio epocal, ¿no sería lo político el lugar de la entrada en el acontecimiento, de la presencia como historia? En el surgimiento de esa nueva concepción, resulta mucho más importante el paso de las ontologías del cuerpo político a la topología del lugar político, que hace las veces de deslegitimación. Mientras que las ontologías del cuerpo político subordinan lo práctico a una idealidad y funcionan como discursos que justifican la sumisión al Estado, la nueva concepción topológica, como deconstrucción de la metafísica del cuerpo político, devuelve la acción a sí misma; abriéndola, de esta manera, a una libre aventura.

El intento de construir otra filosofía política, a partir de la deconstrucción de los fundamentos, que renuncia, por tanto, al dispositivo metafísico, es decir, a la referencia a una instancia ideal y normativa. Lo que implica, además, pensar de manera distinta el origen; de tal forma que los momentos inaugurales no ejercen ya la dominación y mandan sobre la acción, y la acción queda exenta de los principios epocales.

Sería ilegítimo —hemos advertido— el intento de presentar la democracia salvaje como la traducción política del principio de anarquía. ¿No sería contradictorio atribuir una aplicación a un principio cuyo rasgo dominante es no tenerlo, no funcionar como principio? Dentro de esta constelación, la acción deja de ser una derivación de la teoría y se revela anárquica. Si analizamos la cuestión desde el extremo opuesto, ¿cómo se podría reducir la democracia salvaje a la materialización de un principio, incluso cuando se trate del principio de anarquía? En lugar de volver a encerrarse, erróneamente, en el esquema referencial, ¿no convendría mostrarse sensible a la presencia de una doble paradoja, extraordinaria e instructiva en ambos casos? La democracia, como esencia salvaje, ¿no es tan sorprendente como un principio que es principio de anarquía? Igual que la anarquía acaba con la idea de principio, lo salvaje trastorna la idea de esencia, definición de la quididad. Esta relación con la paradoja, debería incitarnos, al atraer nuestra atención, a cambiar la pregunta: ¿de qué manera la democracia salvaje, manifestación de una experiencia de libertad, presenta una economía que responde, que se corresponde con la organización interna del principio de anarquía?

Si formulamos el problema sin tener en consideración la hipótesis de la clausura del campo de la metafísica, cómo no preguntarse por las eventuales afinidades que podamos

descubrir entre democracia salvaje y principio de anarquía, por las posibles correspondencias en los niveles hasta aquí señalados; es decir, preguntarse, con ayuda de esta aproximación, por las distintas respuestas, por los modos de acción que merecen ser comparados, frente a la constelación histórica de la modernidad, frente a lo que Merleau-Ponty designaba como "una cierta oscuridad moderna"[226].

La decadencia del dispositivo metafísico de derivación se correspondería, del lado de la democracia salvaje, con la indeterminación de todo lo que se refiere al fundamento del Poder, de la Ley, del Saber y al fundamento de la relación de uno y otro en toda la extensión del campo social.

La disolución de los referentes de la certidumbre y la indeterminación entendida como finalidad última, sea la que fuere, respondería al hundimiento de la dominación teleocrática que libera la acción del esquema finalista. La democracia salvaje, enfrentada al enigma del presente, se nutre de una interrogación permanente relativa a lo social, a los límites de lo político, que está expuesta a una exploración cuyos "caminos no se conocen de antemano"[227].

Tanto la desincorporación de lo social como la desincorporación del poder que Claude Lefort relaciona, al menos en Europa, con la experiencia histórica del regicidio, se correspondería con la desaparición de las ontologías del cuerpo político que sirven de discurso de legitimación y de sumisión.

La búsqueda, en fin, de una filosofía política inspirada en la deconstrucción de los fundamentos que da testimonio de "la duda" reveladora o, más bien, de la coexistencia en Claude Lefort del llamamiento a una "restauración de la filosofía política" y la insistencia en el pensamiento de lo político, es decir, en este movimiento del pensamiento que, en su búsqueda

de un redescubrimiento de lo político, se adentra en una aventura sin fin; que no se apoya en el marco de la tradición, que se sitúa fuera de la filosofía política clásica y que ya no apela a las instancias primeras de donde se deducen los órdenes políticos que se consideran legítimos. Relación con el origen tanto más turbadora cuanto, para la democracia, no se trata de elegir un momento inaugural bajo cuya autoridad se colocaría, sino de permitir el advenimiento de la división originaria de lo social y de experimentar una recuperación de la libertad. En este punto se puede calibrar la ruptura con la ontología tradicional de Aristóteles. En Le travail à l'œuvre se confía a Maquiavelo el bosquejo de una nueva ontología. El autor del ElPríncipe, aplicando el binomio esencia/accidente, no se contenta con juzgar a la tiranía como régimen que está por debajo del modelo de Estado justo; señala la existencia de la diversidad de situaciones y entiende que la sociedad está, por principio, abierta al acontecimiento, en razón de la división originaria que la habita. Con esta "brecha" tan ineludible como irreparable, se quiebra la concepción del Ser como presencia constante y estable, se diluye la idea de degradación y aparece un pensamiento del Ser desde la experiencia de lo que todavía no es: "Pero el Ser no se deja aprehender más que en lo que adviene, en la articulación de las apariencias, en el movimiento que les impide fijarse y en la incesante puesta en juego de lo adquirido"[228].

El examen de esta nueva ontología leída en Maquiavelo nos permite comprender la democracia salvaje: la contestación permanente que la caracteriza en el campo del derecho y de la política no es más que el efecto de esta experiencia del Ser, de este pensamiento del Ser como aquello que adviene, como acontecimiento. Si acordamos dar su verdadera dimensión a la

contestación permanente, esta no se presenta como el rasgo empírico del régimen democrático, sino como el desvelamiento intermitente de esa experiencia del Ser en el tiempo, allí donde se reconoce la lucha de los seres humanos que deberemos cargar "con toda la creación histórica"[229]; o, más bien, el juego interminable y complejo del intercambio y de lucha de los hombres.

Las correspondencias, por interesantes que sean, no están exentas de disonancias. En primer lugar, tenemos la cuestión del humanismo y la insistencia, por parte de Reiner Schürmann, en una triple ruptura con el humanismo que llevaría por nombre Marx, Nietzsche y Heidegger y se manifestaría en el buen uso de la presencia anárquica. Sin desarrollar aquí esta disonancia, nos bastará recordar que, si la interpretación de la democracia salvaje hace referencia explícita a los derechos del hombre, el hombre no se establece en función de determinaciones, sino más bien en espacio de indeterminación. Este pensamiento se sitúa tanto más lejos de un antropocentrismo cuanto se desarrolla al margen de una filosofía del sujeto —o de una metafísica de la subjetividad—, puesto que, en el núcleo la historia, se sitúa la permanente división originaria de lo social —división redoblada, el deseo de libertad que se mide, de manera permanente, con la inversión en servidumbre bajo el efecto "del encanto del nombre de Uno"—, división que somete la indeterminación del hombre a una interminable experiencia del ser.

Distancia tanto más grande respecto de una filosofía del sujeto cuanto el pueblo cuya democracia se reclama está afectado, como han enseñado Michelet y Quinet, de una identidad, por lo menos, problemática; bien por encima de sí mismo —el pueblo en estado heroico que se constituye con la invención misma de la libertad—, bien por debajo de sí mismo,

cuando la experiencia de la libertad del pueblo se encuentra expuesta a convertirse en su contrario, la servidumbre; en resumen, sin coincidir jamás consigo mismo, nunca idéntico a sí mismo, el pueblo, allí donde se manifiesta, allí donde viene a la existencia, está sometido a la experiencia insoportable del extrañamiento de sí. Añadamos a todo esto que la democracia abre —o se abre a— una reserva inexplorada de indeterminación por la relación que mantiene con eso que Claude Lefort denomina, sin describirlo previamente, el elemento humano; enorgulleciéndose solamente del enigma que lo rodea para desacreditar y condenar las empresas históricas, como el totalitarismo, que pretendieron crearlo o intentaron organizarlo como si se tratara de un material maleable a voluntad.

Suprimiendo al elemento humano, o, más aún, demostrando que se lo puede tratar como materia es como se obliga a reconocer el reino de la organización [...] Este trabajo es la gran preocupación del nuevo Estado [...] obtener por fin hombres abstractos, sin vínculos que los unan entre sí, sin propiedad, sin familia, sin relación alguna con ningún medio profesional, sin ubicación en el espacio, sin historia —desarraigados.[230]

Lo propio de la democracia no es sumergirse en este elemento inmaterial, desgranando su textura en toda su complejidad, los contornos en su diversidad y su pluralidad; acompañando al movimiento en su imprevisibilidad. Ocurre todo lo contrario con la dominación totalitaria pues, negando la especificidad de este elemento mediante la identificación con la materia, no deja de forzarlo hasta intentar destruirlo; arrogándose, en su voluntad de omnipotencia, el poder de construirlo o de organizarlo, sometiéndolo, de esta forma, a una

regla o a una norma identitaria que es homogeneizante hasta el desprecio por la existencia de lo no-idéntico. ¿No es eso lo que Adorno quería hacer entender cuando decía que "la forma política de la democracia es infinitamente más cercana a los humanos"?

A la democracia no le basta con respetar este elemento. Precisamente aquí, en este espacio de complicaciones, de agitaciones, que comporta la articulación de vínculos múltiples (tanto los que unen como los que separan) —bajo diferentes figuras y combinaciones, usurpación, desorden; pero también antagonismo—, la democracia encuentra el origen de su fuerza salvaje. Al sumergirse, una y otra vez, en esta reserva de indeterminación, se muestra indomable, salvaje, deshaciendo el orden, las órdenes establecidas, y todo ello no para erigirse en potencia soberana, sino para acoger, sin apartarse, la experiencia de la institución en contra de ese elemento humano salvaje en sí mismo (dotado de la "barbarie salvaje de la alteridad", según Lévinas), susceptible en cuanto tal de engendrar formas de relaciones inéditas, de permitir el advenimiento de la heterogeneidad, un "desorden nuevo" que abra un no-lugar, por retomar la hermosa expresión de Claude Lefort; es decir, un espacio o espacios de invención, de evasión, que perforen, en cierto modo, la compacidad de lo real: "Allí renace lo posible, un posible indeterminado, un posible que va a producirse y a modificarse de acontecimiento en acontecimiento"[231].

Allí se expanden, según la multiplicidad de los vínculos y sus conexiones, los lugares de conflicto, de división, donde se puede hacer presente el deseo de libertad mediante su rechazo de la siempre amenazante dominación. Cadena de paradojas vivientes, el elemento humano pone en marcha, en lo que adviene, al hilo del acontecimiento, el juego ontológico del

intercambio y el combate entre los hombres, de la amistad y de la servidumbre. La democracia, por más que le reconozcamos ser salvaje en su manifestación, es esa forma de sociedad en la que "la carne de lo social" está en consonancia con el estilo de ser del elemento humano, la imprevisibilidad y la resistencia.

Esta proximidad, esta afinidad, deja surgir pronto otra cuestión que nos contentaremos con enunciar, dadas las dificultades que entraña: ¿hay que pensar lo humano solo como juego ontológico de paradojas vivientes que lo animan; o, tal vez, entenderlo en el sentido de Lévinas como interrupción del acontecimiento de ser, del esfuerzo de ser, de la perseverancia en el ser, como advenimiento del uno-para-el otro, de la responsabilidad para con otros, con toda la asimetría que ello implica; en definitiva, el elemento humano como distinto del ser, como si la metapolítica debiera aprehenderse aquí en la relación de la democracia con el acontecimiento ético? ¿Podemos considerar que la democracia —habida cuenta de la relación que mantiene, necesariamente, con la justicia, con la responsabilidad del hombre democrático y su no-indiferencia respecto de los hombres que no conoce— es ajena a esta extrañeza de lo humano? Si analizáramos así la cuestión, quedaría por ver cómo se piensan las relaciones entre democracia, división originaria de lo social y elemento humano.

Por otra parte, ¿podemos contentarnos con la confrontación de esta nueva concepción de lo político propia del principio de anarquía? Si es cierto que este pensamiento de lo político como lugar subraya la deconstrucción de la metafísica del cuerpo político, ¿podemos contentarnos con la generalidad que ella propone? O, dicho de otra forma, ¿esta generalidad no es portadora de peligrosas ambigüedades? ¿La definición del lugar —y, por tanto, de lo político— como aquello que une no privilegia erróneamente lo unitario, enmascarando, al mismo

tiempo, la división de la ciudad humana en dos deseos antagonistas? De quedarnos en una concepción topológica, ¿lo político no sería, más bien, el lugar donde se elabora y se instituye la ruptura de lo social, la fragmentación originaria de toda sociedad humana? ¿Y de qué manera el principio de anarquía puede despreciar dos de los caracteres esenciales de la democracia moderna, a saber, la desintrincación del poder, de la ley y del saber y, puesto que se trata de una cuestión de lugar, el hecho de que el lugar de poder sea un lugar vacío?

En definitiva, ¿podemos aceptar esta indiferencia filosóficamente fundamentada y esta duda por lo que se refiere a la democracia? ¿En nombre del principio de anarquía, podemos ignorar la diferencia entre régimen político libre y despotismo? ¿Habría que ver en esta distinción el regreso a un esquema finalista? ¿Si la acción convertida en anárquica es entregada a sí misma —se vuelve a convertir en su propio fin —, puede tomar una dirección distinta a la de un régimen libre? El régimen libre no implica la libertad de acción y ello tanto más cuanto, en su forma salvaje, la democracia no posee valor de solución; sino que abandona la idea misma de solución: la democracia, en busca de su identidad, de cara a la indeterminación, se suma en su exceso al movimiento infinito de la libertad que, según Kant, "puede superar toda limitación establecida".

Más allá del peso de las correspondencias y de las disonancias, persiste la dificultad esencial: ¿la democracia salvaje puede definirse como anárquica? Esta confrontación nos ha permitido, tal vez, discernir que la contestación permanente, el tumulto que agitan a la sociedad democrática son el signo de una experiencia del Ser en el tiempo, "El Ser bruto", "El Ser vertical". La democracia salvaje, como experiencia del Ser que adviene, se inscribe en el tiempo, acoge el acontecimiento sin

los apoyos de la tradición, está abierta a los combates de los hombres, despierta su fuerza instituyente siempre en exceso bajo las formas instituidas y está dispuesta a cuestionar aquello que se considera perteneciente al orden establecido. Sin embargo, ¿qué hay de su relación con la ley? O, en otros términos, ¿la relación que mantiene con la ley permite mantener una relación con la anarquía? En el caso del anarquismo clásico, la respuesta es sencilla: esta doctrina, en su oposición a toda forma de autoridad, se quiere exclusión, si no del derecho —la teoría del derecho social puede desarrollarse en el registro del anarquismo—; al menos, de la ley que, acto de soberanía autoritaria, desnaturalizaría la espontaneidad y la armonía de lo social. ¿Podría decirse lo mismo de la anarquía, en el sentido del agotamiento de los fundamentos que han afectado la acción? Siguiendo los análisis de Claude Lefort, intérprete de Maquiavelo, descubriremos, sin dificultad, cómo una cierta concepción de la ley puede acompañarse de una idea libertaria de la democracia y, por tanto, pertenecer a una constelación anárquica; sobre todo, porque las leyes a favor de la libertad no son leyes como las otras. ¿La innovación maquiaveliana no ha consistido, en este punto, en subvertir la representación clásica de la ley que le asignaba como misión contener y moderar, por su sabiduría, los deseos de la multitud? Por el contrario, Maquiavelo, cuando se trata de pueblos libres, considera fecundos los deseos de la multitud. Lejos de asociarse con la medida, la ley así repensada nace de la desmesura del deseo de libertad que, si bien tiene su origen en los apetitos de los oprimidos, no se reduce a ellos; se aparta, en cierta manera, para metamorfosearse en deseo de ser. Deseo sin objeto, negatividad pura, rechazo de la opresión. Conectada con la desmesura del deseo de libertad y disociada de la imagen tradicional de la sujeción moderadora, la ley se convierte en

parte integrante, cuando no motor, de la democracia salvaje en concordancia con la anarquía, puesto que el único fin que persigue es la libertad: "También en lo que aparece, a primera vista, como efervescencia de la pasión política, agresión contra el Estado, 'modi straordinarii e quasi efferati' (salvajes), debemos interpretar otro exceso, el del deseo sobre el apetito, de tal naturaleza que fundamentar el exceso de la ley sobre el orden de hecho de la Ciudad"[232].

¿No se podría ir más lejos y sostener que la ley puede ser considerada como "anárquica", desprovista de arché, en el sentido de "sin origen", "sin principio"? En efecto, cuando se deja de lado la cuestión del origen de la ley (Maquiavelo, por ejemplo, no entiende que la ley como tal sea producto de los hombres), ¿no puede pensarse la ley más allá de la oposición autonomía/heteronomía? La ley, en lugar de definirse como el fruto de la voluntad humana, ¿no puede ser entendida como la relación política siempre presente en la sociedad humana, como la clave siempre cuestionada de la institución política, como la clave de la división y del enfrentamiento de los deseos antagonistas?

Al final de este recorrido y de estas preguntas, ¿no desemboca todo en una paradoja todavía más extraordinaria que la del principio de anarquía, una paradoja que nos seduce, en efecto, hasta el punto de sustraerse a nuestra percepción desde el mismo instante en que se manifiesta ante nosotros? ¿Esta paradoja no es la de la democracia, aun cuando descubra mejor el calificativo de salvaje? La democracia, que tanto subyugan y banalizan para domesticarla mejor, no es una forma extraña de experiencia política que, desarrollándose en la durabilidad y la efectividad, se dé instituciones políticas; sino que, en el mismo movimiento, no deja de dirigirse contra el Estado, como si en su oposición al Estado y en su efervescencia

se tratara, no tanto de llegar al fin de lo político, sino de elaborar de la manera más fecunda y paradójica un "nuevo desorden" que sea invención de la política, siempre renovada, más allá del Estado, contra él. Este desorden "es la operación del deseo que mantiene abierta la cuestión de la unidad del Estado y, desvelándola, obliga a quienes lo dirigen a poner de nuevo en juego su destino"[233].

Si queremos llegar a comprender esta extrañeza de la democracia, conviene no solo rechazar las ideologías del consenso, sino tomar en serio la idea de conflicto, de otorgarle su máxima función, es decir, la emergencia siempre posible de la lucha de los humanos, la aparición de la división originaria portadora de la amenaza de disolución, de fragmentación de lo social. Si el Estado, como nos ha enseñado Hegel, es, en cuanto sistema de mediación, integración y reconciliación —el orden estatal tiene, precisamente, por función integrar a la plebe en las reivindicaciones salvajes y, por ello, exteriores a la sociedad: "El Estado es esencialmente una organización de tales miembros..., y ningún momento debe mostrarse en él como una multitud inorgánica"[234]. De otro lado, la revolución democrática, como revolución, ¿no mantiene necesariamente un movimiento contra el Estado, un desorden contra el Estado, contra esta reconciliación mistificadora y esta integración falaz? ¿La democracia, por paradójico que pueda parecer, no es esa forma de sociedad que instituye un vínculo humano a través de las luchas de los hombres y que, con esta institución misma, se conecta con el origen siempre por redescubrir de la libertad?

Tal vez la democracia salvaje no debería confrontarse tanto con el principio de anarquía —pensamiento de la transición, se ha dicho—, sino que, más bien, habríamos de pensarla, sin negar la contradicción que habita en este conjunto, con la mirada puesta en la insuperable diferencia entre anarquía y

principio, de acuerdo con el análisis contrastado de Lévinas[235]. ¿Pensar la democracia desde el prisma del principio de anarquía no significa acostarla en el lecho de Procusto y aprehenderla, equivocadamente, desde la perspectiva de la idealidad? Obligándola a entrar en el corsé del principio de anarquía se llega, más que a una aclaración, a una privación de toda la fuerza de aventura que lleva en sí y desborda todo principio, toda arché. Lévinas, en la lógica que establece entre principio y anarquía, rechaza una concepción puramente política de la anarquía que, según él, se sitúa más allá de la alternativa entre el orden y el desorden: "La noción de anarquía, tal como la introducimos aquí, precede al sentido político (o antipolítico) que popularmente se le atribuye"[236].

Una concepción política de la anarquía no es sino la imposición de un principio a la anarquía. Ahora bien, según Lévinas, la anarquía tiene que ver con un estrato mucho más profundo, ante-político o, más bien, más allá de lo político y más allá de la ontología. ¿La interrupción del juego del ser que aporta la irrupción de lo humano como acontecimiento ético no está al margen de todo principio? "La anarquía conmociona al ser por encima de tales alternativas (orden/desorden). Detiene el juego ontológico que, precisamente, en cuanto juego, es conciencia en la que el ser se pierde y se encuentra y, de este modo, se esclarece"[237].

Disyunción de la anarquía y de lo político, disyunción de la anarquía y de todo principio (el anarquismo, lo hemos visto, no es más que la afirmación de un principio de razón frente a otro de autoridad). "Bajo pena de desmentirse, [la anarquía] no puede ser colocada como principio (en el sentido en que lo entienden los anarquistas). El anarquismo no puede ser soberano como lo es el arché"[238].

Aquí volvemos a encontrar la democracia salvaje y su oposición al Estado. Porque, aun cuando Lévinas separa la anarquía de su acepción puramente política, puesto que, en este caso, pasaría por la idealidad de un principio y se mostraría contradictoria, no deja de subrayar los efectos turbadores que ella ejerce, al dibujar las líneas de una dialéctica negativa. La democracia salvaje, y no el Estado —aunque este se cierre sobre ella como si pudiera incluirla identificándose con ella—, muestra y marca, al margen de toda arché, los límites del Estado; y, haciéndolo, contesta, e incluso destruye, el movimiento totalizador de esa instancia que se quiere soberana. "[La anarquía] No puede por menos de perturbar también, pero de un modo radical, lo que hace posibles los instantes de negación sin ninguna afirmación, esto es el Estado. De este modo, el Estado no puede erigirse en Todo"[239].

Este es el desorden que, como sostiene Lévinas contra Bergson, no está dirigido a convertirse en otro orden. La democracia salvaje posee un sentido irreducible en cuanto rechazo de la síntesis, rechazo del orden; en cuanto invención en el tiempo de la relación política que desborda y sobrepasa al Estado.

Notas

1. R. Schürmann, Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir, París, Seuil, 1982, p. 107 [El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar, trad. de Miguel Lancho, Madrid, Arena Libros, 2017].

2. Véase el texto "'Democracia salvaje' y 'principio de anarquía'" al final de este libro, pp. 205-238.

3. J. Rancière, La Mésentente, Politique et philosophie, París, Galilée, 1995, p. 51 [El desacuerdo, trad. de Horacio Pons, B. Aires, Nueva Visión, 1996].

4. Ibíd., p. 139. O también: "La política no tiene arché. Ella es, en sentido estricto, anárquica. Esto es lo que indica el nombre mismo de democracia. Como Platón ha señalado, la democracia no tiene arché, ni medida". J. Rancière, Aux bords du politique, París, La Fabrique, 1998, p. 84.

5. J. Rancière, La Mésentente, op. cit., p. 141.

6. Incluso tratándose de un tipo diferente de problema, es importante referirse al texto de N. Loraux, "Répolitiser la cité", en La cité divisée, París, Payot, 1997, pp. 41-47 [La ciudad dividida, trad. de Sara Vasallo, B. Aires, Katz, 2008].

7. G. W. F. Hegel, La société bourgeoise, presentación y traducción de J.-P. Lefebvre, París, Maspero, 1975, pp. 54-56.

8. G. W. F. Hegel, Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho, trad. de Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, & 243 y & 245, pp. 293-294.

9. P. Clastres, La société contre l'État, París, Éd. du Minuit, 1974, cap. 1 "Copernic et les sauvages" [La Sociedad contra el

Estado, trad. de Francisco Madrid Santos, Barcelona, ed. Virus, 2014].

10. K. D. Tonnesson, La défaite des sans-coulottes, Clavreuil, Presses Universitaires de Oslo, 1959, p. 251.

11. Saint-Just, Œuvres complètes, edición establecida por Anne Kupiec y Miguel Abensour, París, Gallimard, 2004, p. 1136.

12. K. Marx, Les luttes de classes en France, 1848-1850, París, Gallimard, Folio-histoire, 2002 [Lucha de clases en Francia ; Dieciocho de Brumario de L. Bonaparte, trad. de Ramón Cotarelo, Barcelona, Espasa Libros, 1995].

13. G. Deleuze, Instincs et Institutions, París, Hachette, 1953, p. IX ["Instintos e instituciones", en La isla desierta y otros textos, trad. de José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005].

14. M. Merleau-Ponty, Résumés de cours, Collège de France 1952-1960, París, Gallimard, 1968, p. 61.

15. Citado por G. Gurvitch, L'idée du droit social, París, Recueil Sirey, 1932, p. 664.

16. W. Godwin, Enquiry Concerning Political Justice, ed. de Isaac Kramnick, Penguin Books, 1976, pp. 252-253 [Investigación acerca de la justicia política, trad. de J. Prince, Buenos Aires, ed. Americalee, 1945].

17. M. Henry, Marx I : Une philosophie de la réalité, París, Gallimard, 1976, p. 9.

18. M. Rubel, Marx critique du marxisme, París, Payot, colección "Critique de la politique", 1974.

19. J. Derrida, Spectres de Marx, París, Galilée, 1993, pp. 60-62 [Espectros de Marx, trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 1995].

20. T. W. Adorno, Dialéctica negativa, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2005, pp. 296.

21. M. Hess, L'énigme du XIXe siècle, citado por M. Rubel en la "Introducción" a K. Marx, Œuvres, IV: Politique, I, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1994, p. LXI.

22. A. Tocqueville, La democracia en América, trad. de Dolores Sánchez de Aleu Madrid, Alianza ed., 2005, t.1. Todos los extractos proceden de la Introducción.

23. A. Tocqueville, carta del 21 de febrero de 1835 dirigida a E. Stoffels, citada por J-P. Mayer, Alexis de Tocqueville, Gallimard, 1948, pp. 48-49.

24. A. Tocqueville, La democracia en América, op. cit., t. II.

25. K. Marx, "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel", en Manuscritos de París. Escritos de los 'Anuarios francoalemanes' (1844), trad. de J. M. Ripalda, Obras de Marx y Engels, OME 5, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1978, p. 38.

26. El corpus considerado comprende fundamentalmente: 1) Los artículos de Marx como periodista publicados en la Gaceta Renana (Rheinische Zeitung) de mayo de 1942 a marzo de 1843; 2) Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, probablemente redactado entre marzo y agosto de 1843, como anexo Crítica de la filosofía del Estado de Hegel y Sobre la cuestión judía, textos escritos en Alemania y publicados en Francia en los Anales francoalemanes, a finales de febrero de 1844.

27. Por ejemplo, J. Maguire, Marx's Theory of Politics, Cambridge University Press, 1978.

28. É. Weil, "Maquiavel aujourd'hui", en Essais et conférences, París, Vrin, 1991, t. 2, p. 190.

29. L. Strauss, Les trois vagues de la modernité, igualmente sobre esta relación con Marx, el artículo "N. Machiavelli", en L. Strauss y J. Cropsey, History of political philosophy, University of Chicago Press, 1972, p. 273.

30. K. Marx, Œuvres III : Philosophie, pp. 219-220.

31. La excepción se encuentra en M. P. Edmond quien en su obra Philosophie politique, Masson, 1972, se ocupa concretamente con el fin de evitar las gravedades de la periodización straussiana, de distinguir entre la "maquiavelizacion de la filosofía política" (cap. 7, 8, 9) y la "naturalización" de dominio político que empieza con Hobbes.

32. J. G. A. Pocock, The Machavelien Moment Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princeton University Press, 1975. Sobre este libro, véase el notable artículo de J. F. Spitz, "La face cachée de la philosophie politique moderne", Critique, mayo, 1989, núm. 509, pp. 307-334.

33. J. G. A. Pocock, op. cit., p. 550.

34. Conviene señalar que, sin detenerse demasiado en ello, Pocock menciona el ideal marxiano de un ser humano que ha superado la alienación en relación con el ideal cívico del ser humano virtuoso en el sentido político del término (op. cit., pp. 502, 551). En cuanto a su introductor francés, es mucho más explícito. Interrogándose sobre la oposición entre el humanismo cívico y la ideología mercantil, escribe: "No hay pues hiatos y la crítica obrera marxista es la heredera directa de la idea de que la especialización de funciones hace perder a los humanos su capacidad cívica y la virtud, al mismo tiempo que empobrece su personalidad hasta dejar de definirlos como animales políticos; esto permite restablecer a Marx en la tradición del humanismo europeo, en lugar de representarlo como un genio solitario y sin precursor". Art. cit., pp. 333-334. Igualmente, véase la obra de E. Grassi, Humanisme et marxisme, L'Âge d'homme, 1978.

35. Carta de Marx a Ruge desde Colonia, 25 de enero de 1843.

36. K. Marx, Contribución a la crítica de la economía política, trad. de Jose Tula et al., Madrid, Siglo XXI ed., 2008, p. 4.

37. Algunas excepciones son las siguientes: la edición alemana, "Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie", en Marx, Die Frhüschriften, ed. S. Landshut, A. Kröner Verlag, 1953, pp. 20-149. Una notable edición inglesa, K. Marx. Critique of Hegel's Philosophy of Right, ed. e introducción de Joseph O'Malley, Cambridge University Press, 1970; igualmente, de M. Ruley, que tiene en cuenta el trabajo de O'Malley, Critique de la philosophie politique de Hegel, en K. Marx, Œuvres, III: Philosophie, Bibliothèque de la Pléiade, 1982, pp. 863-1018; la edición y prefacio de M. Papaioannou, Critique de l'État hegélien, París, 10/18, 1976. Por último, la edición de A. Baraquin, citada en el texto. Para los estudios de conjunto de este texto: J. Hyppolite, "Le concept hégélien de l'État et sa critique par Karl Marx", en Études sur Marx et Hegel, París, Marcel Rivière, 1955, pp. 120-141. S. Avineri, "Marx, critique of Hegel's philosophy of right in its systematic setting", en Cahiers de l'ISEA, serie 10, núm. 176, agosto 1966, pp. 45-81. Michel Henry, Marx, I: Une philosophie de la réalité, París, Gallimard, 1976, pp. 35-83.

38. Conviene señalar que estos textos no solo tienen un valor de etapa en la trayectoria de Marx —el comienzo liberal-democrático; en efecto, él mismo decide incluir algunos de estos artículos en el volumen Ensayos reunidos de K. Marx, publicado en Colonia en 1851, sobre todo el artículo sobre la reglamentación de la censura prusiana y de aquellos consagrados a la sexta dieta renana (libertad de prensa, robo de la madera).

39. Se trata de la Anales alemanes de ciencia y arte.

40. Citamos de la valiosa antología publicada en los Estados Unidos, The Young Hegelians, ed. de L. S. Stepelevitch, Cambridge University Press, 1983, p. 211.

41. Ibíd., p. 220.

42. M. Stirner, Œuvres complètes, Lausana, L'Âge d'homme, 1972, p. 161 [El único y su propiedad, trad. de José Rafael Fernández Arias, Madrid, Valdemar, 2013].

43. K. Marx-F. Engels, Correspondance, t. 1, París, Éd. Sociales, 1971, p. 244.

44. Carta de Marx a Ruge de marzo de 1843.

45. Cl. Lefort, "La naissance de l'idéologie et de l'humanisme", en Les formes de l'histoire, París, Gallimard, 1978, p. 236 [Las formas de la historia: Ensayos de antropología política, trad. de Enrique Llombera Pallares, FCE, México, 1988].

46. Ibíd., p. 236.

47. L. Feuerbach, "L'essence du christianisme", en Manifestes philosophiques, París, 10/18, 1960, pp. 101 y ss. [La esencia del cristianismo, tra. de José Luis Iglesias, Madrid, Trotta, 2009].

48. Ibíd., p. 100 y ss.

49. Ibíd., p. 101.

50. J. Taminiaux, "Modernité et finitude", en Recoupements, Bruselas, Ousia, 1982, pp. 74-90. Una parte de este ensayo fue publicada por primera vez en un volumen de homenaje a J. Taminiaux, Phénoménologie et politique, Bruselas, Ousia, 1989.

51. L. Feuerbach, op. cit., p. 102.

52. M. Rubel, "Marx à la rencontre de Spinoza", en Cahiers Spinoza, núm. 1, verano 1977, pp. 7-28.

53. El editorial del número 179 de La Gaceta de Colonia, publicado por Marx, en tres entregas, en la Gaceta Renana,

núm. 191, 193, 195 del 10, 12 y 14 de julio de 1842, respectivamente.

54. Íd.

55. Íd.

56. Íd.

57. Íd.

58. Íd.

59. Íd.

60. Íd.

61. "Los artículos de los núm. 335 y 336 de la Gaceta General de Augsburgo, sobre las comisiones parlamentarias de Prusia", en la Gaceta Renana, núm. 345, 354 y 365, del 11, 20 y 31 de diciembre, de 1842, respectivamente.

62. Íd.

63. Íd.

64. "Debate sobre la ley castigando los robos de leña", en la Gaceta Renana, núm. 298, 300, 303, 305, y 307, de los días 25, 27 y 30 de octubre, y 1 y 3 noviembre de 1842, respectivamente.

65. Íd.

66. Íd.

67. Se trata nuevamente del artículo sobre las comisiones estamentarias de Prusia.

68. Íd.

69. Íd.

70. Íd.

71. A. Renaut, "Système et histoire de l'être", en Les études philosophiques, 1974, núm. 22, pp. 254-264.

72. A. Von Cieszkowski, Prolégomène à l'historiosophie (1838), París, Éd. Champ libre, 1973.

73. R. Legros, Le jeune Hegel et la naissance de la penséee romantique, Bruselas, Ousia, 1980, p. 9.

74. K. Marx, Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, op. cit., p. 220. La crisis de Kreuznach es múltiple, en primer lugar, subjetiva. Se trata de momentos de retraimiento entre la supresión de la Gaceta Renana (marzo de 1843) y la partida a París (octubre de1843). Marx intenta dar respuesta a las dudas que lo atormentaban escribiendo una revisión crítica de la filosofía política de Hegel, manera indirecta, para él, de estar a la altura del presente. Estudia, por otro lado, la historia de la Revolución francesa y de los autores capaces de alimentar la crítica de la política: Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau, Hamilton. En segundo lugar, objetiva, ya que el retiro de Kreuznach corresponde al descubrimiento específico que afecta al mundo moderno, a saber, que "un problema fundamental de los tiempos modernos es la relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general, y el mundo político" (ibíd., p. 214). Es, así, que se entrecruzan crítica y crisis, la crítica esforzándose por responder al interés práctico que busca resolver la crisis. Sobre este punto, Œvres I: "Économie, chronologie", pp. LXIII a LXV, y también M. Rubel, K. Marx, Essai de biographie intellectuelle, París, M. Rivière, 1971, pp. 43 a 50, y J. Habermas, "El marxismo como crítica", en Teoría y praxis, Madrid, Tecnos, 1987.

75. Ibíd., p. 210.

76. Carta de Marx a Ruge de marzo de 1843. Conviene advertir que aparece aquí la expresión "Estado democrático". ¿Está empleada de manera neutra, como recuperación de una fórmula de la época, o bien es el signo de que Marx no había concebido aún la oposición que va a descubrir, siguiendo a los franceses modernos, entre la democracia y el Estado?

77. Íd.

78. Íd.

79. Íd.

80. Íd.
81. Íd.
82. E. Lévinas, En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, París, Vrin, 1987 [Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, trad. de Manuel Vázquez, Madrid, Síntesis, 2005].
83. K. Marx, Carta a Ruge, op. cit.
84. Íd.
85. Íd.
86. K. Papaioannou en la presentación de la Critique de l'État hegélien, París, 10/18, 1976, indica con razón, a propósito de los "franceses modernos", que estos interpretan la verdadera democracia como la desaparición del Estado político (V. Considérant, op. cit., p. 51 y 312). Pero puede precisarse mejor la alusión de Marx haciendo referencia no tanto a Destino social (1834-1838), como sugiere Papaioannou, cuanto al Manifiesto de la democracia en el siglo XIX, que data precisamente del año 1843. Sin retomar las tesis de V. Tcherkezov, que llega la conclusión del "plagio muy científico", no se puede sino ser sensible al juego de Marx, en la crítica de 1843, con el texto de Considérant. En el Manifiesto... de 1843, volvemos a encontrar, efectivamente, la oposición falsa democracia/verdadera democracia ligada al tema del enigma político y social y referida a la voluntad de apropiarse de la palabra democracia en nombre del pueblo, identificado no como una clase, sino con la totalidad. Conviene en fin advertir que la "verdadera democracia" en V. Considérant no significa en modo alguno la desaparición de lo político. Cf. Cahiers du Futur, 1, París, Éd. Champ libre.
87. K. Marx, Carta a Ruge, op. cit.
88. L. Strauss, La philosophie politique de Hobbes, trad. de A. Enegrèn, M. de Launay, París, Belin, 1991 [La filosofía

política de Hobbes, Buenos Aires, FCE, 2006].

89. L. Feuerbach, Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, Barcelona, Ediciones Liberales, 1976, p. 21.

90. H. Arvon, L. Feuerbach, París, PUF, 1957, y S. Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx, Cambridge, CUP, 1968 y la introducción de J. O'Malley a la ya citada edición inglesa de K. Marx, Critic of Hegel's Philosophy of Right, Cambridge, CUP, 1970, pp. XXVIII y ss.

91. L. Feuerbach, op. cit.,p. 25.

92. K. Marx, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, op. cit., p. 8.

93. Íbíd., p. 8.

94. Ibíd., p. 59.

95. Este texto, procedente de la notas y variantes expuestas por M. Rubel en su edición crítica de la obra de Marx en la editorial La Pléiade, data probablemente de agosto de 1843, continúa subrayando el carácter eminentemente político de la crítica de 1843: "Del hecho de que Hegel cambie los momentos de la idea de Estado en sujeto, y las viejas existencias del Estado en predicado, cuando es todo lo contrario en la realidad histórica, siendo siempre la idea del Estado predicado de esas existencias, no hace sino anunciar el carácter general de la época, su teleología política. Es exactamente como en su panteísmo filosófico-religioso... Esta metafísica es la expresión metafísica de la reacción del viejo mundo como verdad de la nueva visión del mundo".

96. K. Marx, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, op. cit., p. 9.

97. Ibíd., p. 29.

98. Ibíd., p. 36.

99. Ibíd., p. 14.

100. Ibíd., p. 17.

101. Ibíd., p. 23.

102. Ibíd., p. 74.

103. E. Grassi, Humanisme et marxime, Lausana, L'Âge d'homme, 1950, p. 50 y ss. [Humanismo y marxismo, Madrid, Gredos, 1977]. Obra original que trata sobre el humanismo cívico en Marx y propone una valiosa antología de textos del humanismo italiano.

104. M. Merleau-Ponty, "Notes sur Machiavel", en Signes, París, Gallimard, 1960, p. 270 [Signos, trad. de Caridad Martínez González y Gabriel Oliver, Barcelona, Seix Barral, 1964].

105. K. Marx, Crítica de la filosofía del Estado del Hegel, op. cit., p. 38. En el original alemán: "Die neueren Franzosen haben dies so aufgefasst, dass in der wharen Demokratie der politische Staat untergehe". En K. Marx, Die Frühschriften, A. Kröner, 1953, p. 48.

106. K. Marx, Crítica del programa de Gotha, Madrid, Ricardo Aguilera ed., 1971, p. 36.

107. E. Naert, La pensée politique de Leibniz, París, PUF, 1964, p. 21.

108. K. Marx, Crítica, op. cit., p. 35.

109. J.-L. Nancy, "La juridiction du monarque hégélien", en Rejouer le politique, París, Galilée, 1981, p. 55.

110. M. Hess, "Philosophie de l'action", en Cahiers de l'ISEA, serie 5, núm. 16, octubre 1973, p. 1892 [Die Philosophie der Tat, 1843).

111. M. Hess, Socialisme et comunisme, en G. Bensussan, Moses Hess, la philosophie, le socialisme, París, PUF, 1985, p. 155 [Sozialismus und Kommunismus, 1842].

112. Ibíd., p. 156.

113. M. Hess, Philosophie de l'action, op. cit., p. 1894.

114. Ibíd., p. 1897. Para un análisis de la crítica de la política en M. Hess, véase G. Bensussan, Moses Hess, la philosophie, le socialisme, op. cit., p. 99-105.

115. B. Spinoza, Tratado teológico, trad. de Atilano Domínguez, Altaya Editorial, 1997, p. 338.

116. Ibíd., p. 341.

117. Íd.

118. L Mugnier-Polliet, La philosophie politique de Spinoza,París, Vrin, 1976, p. 250.

119. K. Marx, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, op. cit., p. 37.

120. H. Arendt, La condición humana, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993.

121. Marx, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, op. cit., p. 102.

122. Íbíd., p. 102.

123. Ibíd., p. 140.

124. Ibíd., p. 86.

125. Ibíd., p. 83.

126. Íd.

127. Ibíd., p. 140.

128. Íd.

129. Íd.

130. Íd.

131. Ibíd., p. 141.

132. Ibíd., p. 140.

133. W. Godwin, Enquiry Concerning Political Justice, op. cit., p. 253.

134. Marx, Crítica de la filosofía del Estado del Hegel, op. cit., p. 92.

135. J. J. Rousseau, Lettre à d'Alembert sur les spectacles, París, GF, 1967, p. 234 [Carta a d'Alembert sobre los

espectáculos, trad. de Quintín Calle Carabias, Madrid, Tecnos, 1994].

136. M. Hess, Philosophie de l'action, op. cit., p. 1895.

137. Íd.

138. L. Feuerbach, Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, op. cit., p. 14.

139. J. Taminiaux, Recoupements, op. cit., p. 9.

140. K. Marx, Crítica de la filosofía del Estado del Hegel, op. cit., p. 37.

141. Ibíd., p. 37.

142. Ibíd., p. 72.

143. Ibíd., p. 38.

144. Íd.

145. Íd.

146. Ibíd., p. 37.

147. L. Feuerbach, "L'essence du christianisme", en Manifestes philosophiques, op. cit., p. 149.

148. Se puede estar de acuerdo con S. Avineri cuando exhorta a no confundir la "verdadera democracia" con una democracia radical de tipo jacobino que concibe al Estado como una forma unificadora, pero resulta imposible seguirlo cuando identifica y, por lo mismo, confunde la "verdadera democracia" con el comunismo; es decir, con el surgimiento de la comunidad en lugar y en el lugar del Estado. El pensamiento de Marx es de esta forma simplificado, ya que la desaparición del Estado político en el sentido que lo entiende Marx es convertida en una desaparición pura y simple del Estado, por no haberse distinguido entre forma organizadora y momento particular. Cf. S. Averini, "Marx critique of Hegel's Philosophy of Right in its systematic setting", en Cahiers de l'ISEA, serie 10, núm. 176, París, agosto de 1966, pp. 74-77. Del mismo autor, The Social and Political Thought..., op. cit., pp. 34 y ss.

149. Para una crítica del Estado constitucional en tanto que formalista, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, op. cit., pp. 82 40 y ; y sobre la crítica del formalismo a propósito de la burocracia, pp. 59 y 80.

150. Sobre el proyecto de un estudio sobre el Estado en 1844, cf. la "Introducción" de M. Rebel a K. Marx, Œuvres, II: Économie, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, pp. LXVIII y ss.

151. K. Marx, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, op. cit., p. 38.

152. Ibíd., p.157.

153. Ibíd., p. 39.

154. Ibíd., p. 44.

155. En este sentido, la crítica de la emancipación política, que es el objeto de La cuestión judía, aparece ya en la crítica de 1843, por lo que estamos autorizados a ver en la "verdadera democracia" una figura de la emancipación humana.

156. L. Feuerbach, Principios de la filosofía del futuro, Barcelona, Ediciones Liberales, 1976, p. 105.

157. Cl. Lefort, entrevista con François Roustang en Psychanalistes. Revue du Collège de Psychanalistes, núm. 9, octubre 1983, p. 42.

158. Cl. Lefort describe "este modelo de una nueva división del poder... entre órganos, si puede decirse así, político-políticos y órganos político-económicos" en el texto "Une autre révolution", Libre 1, 1977, pp. 102-107.

159. Claude Lefort, L'invention démocratique, París, Fayard, 1981 [La invención democrática, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990]; véase igualmente "La question de la démocratie", en Le retrait du politique, París, Galilée, 1983, pp. 71-88.

160. Cl. Lefort, Le travail dans l'œuvre de Machiavel, París, Gallimard, 1972, p. 480.

161. N. Maquiavelo, Discursos sobre la primera década de Tito Livio, trad. de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987, libro 1, capítulo IV.

162. Montesquieu, Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, París, GF, 1968, p. 82.

163. La verdadera democracia se inscribe en la herencia de la subjetividad moderna. Aun registrando algunos desvíos, los análisis de J. Taminiaux sacan a la luz la continuidad entre el texto marxiano y la filosofía moderna; y, apoyándose en los textos de 1844 y 1845, revelan esta condición en la crítica de 1843. Cf. "Sur Marx, l'art et la vérité" en Le regard et l'excédent, La Haya, Nijhoff, 1977, p. 60 y ss.

164. K. Marx, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, op. cit., p. 37.

165. J. Taminiaux, "Modernité et finitude" en Recoupements, op. cit., pp. 78 y 82.

166. K. Marx, op. cit., p. 8.

167. Ibíd., p. 33.

168. Ibíd., p. 72.

169. B. Groethuysen, "Dialectique de la démocratie", en Philosophie et histoire, París, Albin Michel, 1995, p. 185.

170. K. Marx y F. Engels, La sagrada familia, trad. de Carlos Liacho, Madrid, Akal, 1981.

171. K. Marx, Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, op. cit, p. 222.

172. En M. Rubel, Pages de Karl Marx. Pour une éthique socialiste, t. 2: Révolution et socialisme, París, Payot, 1970, p. 73.

173. K. Marx, Miseria de la filosofía, ed. de Martí Soler, México, Siglo XXI editores, 1987, p. 121.

174. K. Marx, Oeuvres, III, Philosophie, p. 178.

175. K. Marx, Œuvres II: Économie, p. 33.

176. Cf. A. Philonenko, "Étude leibnizienne: Feuerbach et la monadologie", en Revue de métaphysique et de morale, enero-marzo de 1970, núm. 1, París, pp. 27 y ss., especialmente estos pasajes de Feuerbach: "La idea de que la materia es el vínculo general entre las mónadas, uno de los pensamientos más sublimes y más profundos de la filosofía de leibniziana...". La materia es el origen de todo dolor y de toda alegría, y eso es lo que hace de ella el vínculo universal de las almas, "ya que tanto como la felicidad, la angustia vincula a los seres humanos entre sí".

177. K. Marx, Manuscritos: economía y filosofía, ed. y trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1974, p. 117.

178. Ibíd., p. 71.

179. Estas notas figuran bajo el título "Vers l'abolition de l'État et de la société civile", en K. Marx, Oeuvres III: Philosophie, pp. 1027 y ss. Sobre el proyecto de 1845 ver la "Introducción" de M. Rubel a Oeuvres IV: Politique, I, p. XCIV.

180. M. Rubel escribe en la "Introducción" a Oeuvres, IV: Politique, I: "La masa de los artículos para varios diarios ingleses y americanos a continuación de los publicados en periódicos alemanes [...] constituye en su conjunto a la vez una rica materia de base y una exposición doctrinal de esta crítica de la política en gestación. Constituye, con la Crítica de la economía política, la obra propiamente dicha de Marx, donde ciencia de lo real y concepción de lo posible se reúnen (pp. XLVII y ss.).

181. K. Marx, La guerre civile en France, Paris, Éd. Sociales, 1968, p. 38 [La guerra civil en Francia, Madrid, Ricardo Aguilera editor, 3ª ed., 1971].

182. K. Marx, "Primer ensayo de redacción", op. cit., p. 212.

183. Ibíd., p. 210.

184. K. Marx, "L'adresse du conseil général de l'AIT", op. cit., p. 50.

185. Martin Buber, Utopie et socialisme, prefacio de Emmanuel Lévinas, París, Aubier-Montaigne, 1977.

186. K. Marx, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, op. cit., p. 156.

187. Sobre el movimiento comunalista, G. Lefrançais, Étude sur le mouvement comunaliste à Paris en 1871, Neuchâtel, 1871.

188. G. Simmel, "El conflicto de la cultura moderna", Reis. Revista española de investigaciones sociológicas, núm. 89, 2000, p. 329.

189. Ibíd., pp. 316-315.

190. G. Simmel, Sociologie et épistemologie, París, PUF, 1981, p. 43.

191. W. Leisner, "L'État de droit, une contradiction?", Recueil d'études en hommage à Charles Eisenmann, París, Éd. Cujas, 1975, p. 67.

192. Íbíd,, p. 79.

193. A. M. Roviello, "L'État de Droit et la question du formalisme", Les Cahiers de Philosophie (Lille), 18, Les choses politiques, pp. 103-123, sobre todo, pp. 112 y ss.

194. Véase, en este misma obra, "'Democracia salvaje' y 'principio de anarquía'", pp. 205-238.

195. Cf. Marc Richir, Du sublime en politique, París, Payot, 1991.

196. Hegel, Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho, op. cit., § 303, p. 360.

197. E. Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haya, M. Nijhoff, 1978, p. 128, n. 3 [De otro modo que ser o más allá de la esencia, trad. de Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 2003].

198. R. Shürmann, Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir, op. cit.

199. Cl. Lefort, Éléments d'une critique de la bureaucratie, París, Gallimard, 1979, pp. 155-235.

200. Ibíd., pp. 10-11.

201. Véase Cl. Lefort, M. Gauchet, "Sur la démocratie: le politique et l'institution du social", en Textures, 1971, 2-3, pp. 8-9.

202. Cl. Lefort, Un homme en trop, París, Seuil, 1976 [Un hombre que sobra, trad. de Ana María Becciu, Barcelona, Tusquets, 1980].

203. Cl. Lefort, "La question de la démocratie", en Le retrait du politique, op. cit., p. 50.

204. Cl. Lefort con Cl. Thibaud, "La communication démocratique", en Esprit, 9-10, sept-oct. 1979, p. 34.

205. Lefort, Cl., Éléments d'une critique de la bureaucratie, op. cit., p. 23.

206. Cl. Lefort, ibíd., p. 28.

207. Cl. Lefort, "L'idée d'être brut et d'esprit sauvage", en Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty, París, Gallimard, 1978, p. 44.

208. Véase M. Richir, "Le sens de la phénomenologie dans Le visible et l'invisible", en Maurice Merleau-Ponty, Esprit, 6, junio de 1982, p. 132.

209. H. Heidegger, "Entrevista del Spiegel", La autoafirmación de la Universidad Alemana, Madrid, Tecnos, 1989, p. 68.

210 . R. Schürmann, , op. cit., p. 12.

211. Ibíd., p. 11.

212. Íd.

213. Ibíd., p. 12.

214. Ibíd., p. 16.

215. Ibíd., p.15.

216. Ibíd., p. 15.

217. Ibíd., p. 16.

218. Ibíd., pp. 16-17.

219. Ibíd., p. 50.

220. Ibíd., p. 107.

221. Ibíd., p. 52.

222. Ibíd., p. 302.

223. Ibíd., p. 303.

224. Ibíd., p. 52.

225. Ibíd., p. 53, nota 3.

226. M. Merleau-Ponty, Résumés de cours, op. cit., p. 144.

227. Cl. Lefort, Essais sur le politique (XIXe siècle-XXe siècles), París, Seuil, 1986, p. 7 [La incertidumbre democrática : ensayos sobre lo político, trad. de Esteban Molina González, Barcelona, Anthropos, 2004].

228. Cl. Lefort, Le travail de l'œuvre Maquiavel, op. cit., p. 426.

229. Ibíd., p. 725.

230. Cl. Lefort, Un hombre..., op. cit., p. 93. Sin duda alguna, hay que entender "elemento" en el sentido de Merleau-Ponty; retomándolo tal como "lo empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una cosa general, a medio camino del individuo espaciotemporal y de la idea, especie de principio encarnado que comporta un estilo de ser omnipresente allí donde se encuentra una parcela" , Le visible et l'invisible, París, Gallimard, 1964, p. 184 [Lo visible y lo invisible, Barcelona, Seix Barral, 1970].

231. Cl. Lefort, "Le Désordre nouveau" en E. Morin, J.-M. Coudray, Cl. Lefort, Mai 68 : la Brèche, París, Fayard, 1968, p. 49.

232. Cl. Lefort, Le travail de l'œuvre Machiavel, op. cit., p. 477.

233. Íd.

234. Hegel, Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho, op. cit., §303, p. 360.

235. Véase en particular la esclarecedora nota 3 de la p. 166 de De otro modo que ser o más allá de la esencia, op. cit. [ed. original francesa, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, M. Nijhoff, 1978].

236. Íd.

237. Íd.

238. Íd.

239. Íd.